

فهرس الجبلد الرابع من تاج الافكار كملت فتح القدير

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
١٢٨	فصل في جنابة المديرة ام الولد -	١٢٨	فصل في الدعوى والاختلاف والتفرقة	١٢٨	كتاب الشفعة -
١٢٩	باب غصب المديرة المديرة في الجنابة في	١٢٩	كتاب الاشارة -	١٢٩	باب طلب الشفعة واخذها فيها -
١٣٠	باب القسامة -	١٣٠	فصل في طبع العسير -	١٣٠	فصل في الاختلاف -
١٣١	كتاب المعاقلة -	١٣١	كتاب السيد -	١٣١	فصل فيما يؤخذ بالشفعة -
١٣٢	كتاب الوصايا -	١٣٢	فصل في الجوانح -	١٣٢	فصل
١٣٣	باب في صفة الوصية ما يجوز من ذلك ما يستحب	١٣٣	فصل في الرمي -	١٣٣	باب ما تجب في الشفعة والاعتجب -
١٣٤	سنة وما يكون رجوعه -	١٣٤	كتاب الرمي -	١٣٤	باب ما يظن به الشفعة -
١٣٥	باب الوصية بثب المال -	١٣٥	باب ما يجوز ان يمانه والارتمان به لا يجوز	١٣٥	فصل
١٣٦	فصل في اعتبار راحة الوصية -	١٣٦	فصل	١٣٦	مسائل متفرقة -
١٣٧	باب العتق في مرض الموت -	١٣٧	باب الرمي الذي يقع على يد العدل -	١٣٧	كتاب التسمية -
١٣٨	فصل	١٣٨	باب الترتيب في الزوج الجنابة عليه وخباية	١٣٨	فصل فيما يقسم ولا يقسم -
١٣٩	باب الوصية للقاتل غيرهم -	١٣٩	على غيره -	١٣٩	فصل في كيفية التسمية -
١٤٠	باب الوصية بالسكنى والتجارة والتمتع -	١٤٠	فصل	١٤٠	باب دعوى الغلط في القسمة والاستحقاق فيها
١٤١	باب وصية الذمي -	١٤١	كتاب الجنابات -	١٤١	فصل
١٤٢	باب الوصية وما يملكه -	١٤٢	باب ما يوجب القصاص من لا يوجب	١٤٢	فصل في المباشرة -
١٤٣	فصل في الشهادة -	١٤٣	فصل	١٤٣	كتاب المزارعة -
١٤٤	كتاب الشفعية -	١٤٤	باب القصاص فيما دون النفس -	١٤٤	كتاب المساقاة -
١٤٥	فصل في بيان -	١٤٥	فصل	١٤٥	كتاب الذبايح -
١٤٦	فصل في احكامه -	١٤٦	فصل	١٤٦	فصل فيما يحل الاكل والايكل -
١٤٧	مسائل شتى -	١٤٧	باب الشهادة -	١٤٧	كتاب الاضيحة -
١٤٨	خاتمة الطبع -	١٤٨	باب في اعتبار راحة القتل -	١٤٨	كتاب الكراهية -
		١٤٩	كتاب الديات -	١٤٩	فصل في الاكل والشرب
		١٥٠	فصل في ادوار النفس -	١٥٠	فصل في اللبس -
		١٥١	فصل في الشجاج -	١٥١	فصل في الوطى والنظر والمس -
		١٥٢	فصل	١٥٢	فصل في الاستبراء وغيره -
		١٥٣	فصل في الجنين -	١٥٣	فصل في البهيم -
		١٥٤	باب ما يجد شارح الرجل في الطهارة -	١٥٤	مسائل متفرقة -
		١٥٥	فصل في احكام المال -	١٥٥	كتاب احياء الموات -
		١٥٦	باب جنابة البهيمه واهلية طيبها -	١٥٦	فصل في مسائل الشرب -
		١٥٧	باب جنابة الموكوك وبنابة عليه -	١٥٧	فصل في المياه -
		١٥٨	فصل	١٥٨	فصل في كرمي الانهار -

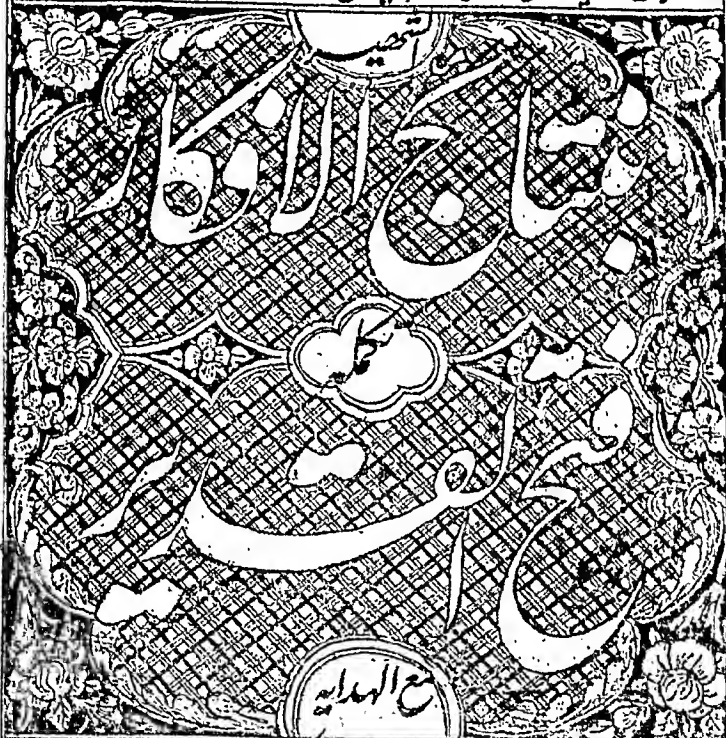
فهرست کتب دینی سنت و جماعت موجود در مکتب

نموده و تفصیلی به جزو طریقه و مضامین باب الباب محقق میسازد که فهرست کتب موجوده که در خانه او در اخبار گرفته بدین ترتیب فهرستهای جداگانه پیوسته است تمامی به سیر گذر سبب وقت چنین می نماید که اسامی بعضی کتب دینی سنت و جماعت از لفظ و اصول و تفسیر و کلام و حدیث که مناسبت تمام باین کتاب داشته باشد باین اطلاع علماء و فضلاء و شاگردان این علم که اطلاع موجود بود در این روز افزون باشد نقل نموده میشود و آن اینست

کتب فقه عربی و اصول فقه	نور الهدایه ترجمه اردو شرح وقایع	تفسیر حسینی تمام و کمال
فتاوی عالمگیری تمام و کمال	ترجمه اردو و کنز الدقائق	تفسیر سوره فاتحه
شرح الیاس شرح مختصر الوتایه	فتح الحج مسمی بنیایه الشهور	رموز القرآن
دایه شریفین کامل مع ترجمه فارسی	زادوی المیزان	فضائل القرآن
هدیه القاری شرح رساله عقاید	رساله فرائض	تفسیر اقلیدز فی تخریر الانوار
احیاء العلوم عربی به چهار جلد	مسکات المبتدین	میزان الفرقان
مختصر الوتایه	عمده البنا عت نور سائل الرضا عت	کتب احادیث و اواراد
جامع الرموز	نور مکرر الجمیع	تسلطانی شریف سمر صبح بخا شریف کمال
شرح وقایع حبشی بخا شریف مختلفه	احکام العیدین	صحیح مسلم مع نویدی شریفین
شرح وقایع حبشی	موضح الحق	شرح حصن حصین
فتاوی کنز الدقائق عربی	هزار مسئله	مجربات دیربی
فرائض شریف شرح سراجیه	شرح محمدی	شرح سحر السعادت
نور الانوار مع قمر الاقمار	رساله کلید باب الحج	تعبیر الوردیا
مجموعه تنقیح و توضیح	سراج السالکین	تحفه الاخبار ترجمه شارح الانوار
و کویح و حللی	فضائل الشهور و الايام	سنن ابی داؤد
شرح الاسلام حاشیه لمویح	حیرت الفقه	اوراد شریفین
لا خسر و حاشیه لمویح	ضمان الفردوس	سید الاواراد
کفایه حاشیه هدیه مع هدیه حبشی بخا شریف مختلفه	کتب تفسیر و مثل آن	ترجمه مجربات دیربی
عینی شرح هدیه تمام و کمال	تفسیر کشف	ترجمه تعبیر الوردیا مسمی بتاویل السام
کتب فقه فارسی اردو	خلاصه الکشاف	مصباح الهدایت ترجمه عوارف المعارف
ترجمه اردو در چهار بهر چهار جلد	بنیادوی شریفین	کیمیای سعادت
حقیقه الصلوٰه	تفسیر القرآن	اکسیر هدایت ترجمه کیمیای سعادت
سبیل الجنان	تفسیر خلیل بقدر سراج المنیر	شرح مشنوی شریف تصنیف مولانا
فتاوی بر بنیه تمام و کمال	پایلین حاشیه جلالین	بحر العلوم
مالا بد منه فارسی	جواهر القرآن مترجم	انوار محمدی
کشف الحاجات یعنی مالا بد اردو	مجموعه تربیت القاری	تحقیق الانساب
نذائق الغررین ترجمه اخبار العلوم کامل	تفسیر سوره یوسف منظوم	
شرح وقایع فارسی	تفسیر زاد الاخرت	

بسم الله الرحمن الرحيم
ان الله بك شي قد

قد طبع الكتاب الكاشف لاسرار الجلال من الاموال الذي يري بزهو على الانوار الربانية
لعضدات الهداية على مسائل الفقه الحنفية التي تتجلى في الرواية والاستكمال لمقاتل الدرر



لعل الله التوفيق لي في هذا العمل الذي هو من قاضي عسكرا وفقهنا مولانا زكي الدين المصطفى
الافندي القاضى في كنفه الفقه بسم الله الرحمن الرحيم

في انبعاث المطاوعة في نواحيها
في انبعاث بين الذم المغنى في مصر

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الشفعة

الشفعة مشتقة من الشفع وهو الضم سميت بها لما فيها من ضمة المستزادة الى عقاد الشفع قال الشفعة واجبة للخليط في نفس البيع ثم للخليط في حق البيع كالشرب والطريق ثم للجار آفاد هذا اللفظ تبعت حق الشفعة لكل واحد من خلق الله وآفاد الترشيح

كتاب الشفعة وجه مناسبة الشفعة بالنصب تلك الانسان قال غيره بل رضاه في كل منها واحتق تقديما عليها لكونها مشروعة ووجه لكونها مشروعة الى معرفة للاختراع مع كثرة كثرة اسبابه من الاستحقاق في البياعات والاشترية والاجارات والشركات والمزارعات اوجب تقديمه كذا في اعتبار وكثير من الشروح اقول لا يذهب عليك ان الوجوه الموجبة لترتيب الكتب السالفة على النمط المتقدم كما مر بيانها قد سافت في كتاب الشفعة الى ههنا فلا حاجة الى الاعتذار عن تقديم النصب على الشفعة بقوله لكن توفر الحاجة الى معرفته بل لا وجه لقوله واحتق تقديما عليها عندنا لا شقة تلك الوجوه الموجبة لترتيب الكتب السالفة على النمط المتقدم كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة قال بعض الفضلاء بعد ان تنبى بعض اباينا ثم يمكن ان يقال في وجه التقديم ان النصب يعجز القارئ والمنقول بخلاف الشفعة والاعظم احتق التقديم انتهى اقول ليس هذا بسديد اذا النصب يعجز القارئ عندنا الى حقيقته والى يوسف رحمه الله بل النصب عندنا انما يتصور في المنقول دون العقار كما في اواكس كتاب النصب مفصلا ومشروحا فانما يتاتي عموم النصب العقار والمنقول على اصل محذور الشافعي كما مر ايضا ثم لا وجه لنا لوجه التقديم على خلاف ما ذهب اليه اباينا الاعظم وانما الثاني اذ لو كفى مجرد كون العموم محل اجتماعهما لم يتم قوله بخلاف الشفعة فان الشفعة ايضا تعم العقار والمنقول عندنا كذا وانما واجبة في الشفعة ايضا عندنا على ما صرح به وسياقي في الكتاب ثم ان محاسن الشفعة وقع ضرر الجوار وهو مادة المضار قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولا شك لاحد في حسن وقع ضرر التاذي بسبب سوء الجوار ووجه على الدوام وقد جاء في قوله تعالى لا عذاب عندنا بشيء يدعى الا ان الله يحبه الا ان الله يحبه الا ان الله يحبه الا ان الله يحبه الا ان الله يحبه الا ان الله يحبه الا ان الله يحبه

لما فيها من خيم الشفعة الى تلك الشفعة ومنه شفاعته رسول الله صلى الله عليه وسلم للمؤمنين لانه فيمنعهم بها الى القابر من وفي الشريعة هي تلك البقية جبر على الشفعة باقام عليه كذا في عامة الشروح والنون الا انه وقع في بعض ما يملك العقار بدل تلك البقية وصرح في بعض الشروح بزيادة قيد في آخر التعريف وهو قوله بشرته او جوار وترك ذكره في الاكثر شيئا وعلى ظهوره اقول في اكل اشكال وهو انه ان كانت حقيقة الشفعة في الشريعة

اما الشئ من فلق له غايته المستلزم للشفقة بشئ يملك الميراث

في التملك ان يكون في غايته التملك لا يترتب من البيع ما يترتب من البيع في الكتاب من ان الشفقة يجب ان تثبت بعقد البيع وليست ببالاشهاد وبذلك لا يخذ
 اذا سلمها المشتري او حكم بها حاكم لان ذلك يترتب في ان تحقق التملك في الشفقة عند اخذ البعثة المشفوعة بالتراضي او قضا والقاضي فان كانت الشفقة
 في الشريعة نفس ذلك التملك لزم ان لا يكون التملك المشفوع تثبت بعقد البيع وليست ببالاشهاد اذ الثبوت والاستقرار لا يتصور بدون التيقن ومن
 عقد البيع والاشهاد ولم يوجد الاثر بالتراضي ولا قضا والقاضي لا يحل له فلو لم يوجب التملك ايضا فلي تقرر ان يكون الشفقة نفس ذلك التملك كيف
 يتصور تثبتها بعقد البيع واستقرارها بالاشهاد والاشهاد صرح بان حكم الشفقة جواز طلب الشفقة وثبوت الملك بالقضا او الرضا فلو كانت الشفقة نفس التملك
 صح شئ من جواز طلب الشفقة وثبوت الملك لان يكون حكم الشفقة اذا الاول فلا يملك الشك ان المتصور ومن طلب الشفقة انما يجوز
 الى تملك البعثة المشفوعة وعن جصول تملكها بالذمى هو الشفقة على الفضل المذكور لا يترتب محال حتى يطلب الشفقة ضرورة بطلان طلبها بالحاصل و
 حكم الشئ بقارن ذلك الشئ او يفتقر اليه فيطلب البعثة لان يكون حكم الشفقة على تقدير ان يكون الشفقة نفس التملك وان كان في
 فلا ان تثبت الملك هو نوع التملك في المعنى وحكم الشئ في الغاية فترتب عليه فاصح ثبوت الملك ايضا بان يكون حكم الشفقة على تقدير كون الشفقة
 نفس التملك فالظاهر عنى في تعريف الشفقة في الشريعة ما ذكره صاحب غايه البيان حيث قال ثم شفقة عبارة عن حق التملك في العقار ليرتفع
 حيز الجواز انتهى فانه اذا كانت حقيقة الشفقة في الشريعة مجرد حق التملك دون حقيقة التملك يندفع الاشكال الذي ذكره في الفقه فانه لا يملك بالاصل بل
 عامة العلماء ايضا ذلك ولكنهم تسامحوا في العبارة ثم ان سبب الشفقة عند المشايخ اتصال تملك الشفيع بملك البائع لان الشفقة اذا يجب
 ضرورة الخيل عن الاصل وهو ضرورة العامة في العاشرة وما يتحقق هذا الضرر عند اتصال ملك الشفيع بالبائع وكان الخفاف رحمة الله يقول الشفقة
 يجب بالبائع ثم يجب بالطلب فهو اشارة منه الى ان كليهما سبب على التعاقب وانما يترتب صحيح لان الشفقة اذا وجبت بالبائع لا يتصور وجوبها ثانيا
 بالطلب وذكر شيخ الاسلام رحمه الله ان الشرية مع البيع على وجوب الشفقة لان حق الشفقة لا يثبت الا بها قال ولا يجوز ان يقال بان الشر
 شرط او شرط عليه وسبب فان الشفيع لو سلم الشفقة قبل البيع والصحيح ولو سلم بعد البيع صحيح ولو كان سبب وجوب الشفقة الشرية وحدهما الصحيح التسليم
 لانه حصل بعد وجوب سبب الوجوب الا يرى ان الاربعين سائر الحقوق بعد وجوب سبب الوجوب جائز ولو سلم الشفيع تسليم الشفقة قبل البيع عرفنا ان الشرية
 وحده ليست ببناء والحاصل ان استحقاق الشفقة بالشرية عند البيع او بالشرية والبيع وماكد بالطلب وثبوت الملك في الشفقة المشفوعة بالقضا
 او الرضا كذا في الفخيرة وذكره صاحب النهاية مغيرة الى المبسوط والفخيرة والاحتجته وغيره اقول يجوز ان يكون مراد الخفاف بقوله الشفقة
 بالبائع ثم يجب بالطلب انها يجب بالبائع ثم يتأكد وجوبها ويستقر بالطلب فتقول الى ما ذكره غيره من القول الصحيح اختار ويكون معنى قوله ثم يجب
 بالطلب نظيره ما ذكره المفسرون في قوله تعالى يا ايها الصراط المستقيم من ان معناه يقتضي على يدى الصراط المستقيم لكون نفس الهدى شفقة قبل
 الطلب لعل نظائر هذا في كلام البهائي اكثر من ان تحصى والعجب ان عامة ثقات المشايخ حملوا كلام ذلك العام الذي لا يطول في الفقه الذي
 هو بين البطلان ولم يحياه على المعنى الصحيح مع كونه على طرف التمام فقله اما الثبوت فقله عليه الصلوة والسلام الشفقة اشرك لم يقاسم قول
 القائل ان يقول هذا الحديث وان دل على بعض المعنى وهو ثبوت حق الشفقة للشرية الا انه يفتي بعضه الاخر وهو ثبوت لغير الشرية لانه كما
 الماصق لان الامر في الشفقة المذكورة للجنس لعدم العهد وتعيين العهد اليه بالامم للجنس بعد قصر العهد اليه على المسند كما اقرر في علم الادب

الشفقة

الشرية

ولقولهم سيد السلام جار الدار والارض يستظهره وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا وقوله عليه السلام جار الدار والارض
بشقة قيل يا رسول الله ما شقة قال شقعة ويؤيد الجار الحق بشقعة وقال الشافعي لا شفعة
بالجار لقوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة
ولا ان حق الشفعة معدول به عن سبب القياس لما فيه من قتل المال على الغيب من غير ضمان
ومثل بخبر قوله عليه السلام ان من قرئش وسيا وقدا نزل على السند بهن السلام الاختصاص كما ترى وكان عريضا في افادة القصة كما في الحديث
على ما قالوا فاستحققت الشفعة من غير الشريك وهو من هذا الشافعي فليعلم ان في الجواب قال صاحب العناية به ذكر الحديث المذكور في مشقة
الشفقة للشريك اذا كانت الدار وشقة فباع احد الشريكين فبقيت القيمة اما اذا باع بعد فلو لم يبق الشريك الاخر في المخل ولا في نفس الدار
فمقتضى الشفعة ان يقرض بعض الفضل على قوله اما اذا باع بعد البيع ثم رده حيث قال هذا قول يفسر الشفعة ونحن لا نقول به الا ان يقال ان الشفعة
به لالة الامام الاختصاصية انتهى اقول كل من عترضه وتوجهه ساقط اما الاول فلان قول صاحب العناية واما اذا باع بعد البيع ليس على
في تفسير معنى الحديث المذكور حتى يجر عليه ان يقال هذا قوله يفهم الشفعة ونحن لا نقول به بل هو كلام تفسد ذكره بطريق الاستطراد بياننا للواقع
واما الثاني فانه لو كانت الامام الاختصاصية ما كانت تخصيص معنى القصة من اجل الحديث المذكور على عدم ثبوت حق الشفعة لتمام المباحث ايضا لكونه
غير شريك لم يثبت له ان يكون حجة علينا الا قوله ولقوله عليه السلام جار الدار والارض يستظهره وان كان غائبا اذا كان طريقهما
واحدا في جار الدار والارض بالارواح بالارواح قوله يستظهره وان كان غائبا اى الشقة يكون على شقعة وان غاب اذا تاتت بالغة في
ابطال حق تفرغ سببه كما قال تاج الشريعة ويقر من قول صاحب العناية يعني يكون على شقعة مدة غيبته اذا تاتت بالغة في ابطال حق تفرغ
سببه انتهى قال في النهاية وفي رواية الاسر ينظر بها اذا كان غائبا ثم قال في الاسر ان كان قيل المردود الحق بها عضا عليه البيع الا يرضى ان يفر
بالانتظار اذا كان غائبا فانما ان الغيب على السلم جله حق بالاطلاق فيكون الحق بها قبل البيع وبعده وقوله ينظر تفسير لبعض ما شبهه كونه حق
والان ما روي عن عمر بن الشريد عن ابي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن ارض بيعت ليس لاحد فيها شريك ولا نصيب فقال جارها حق
فبذلك يزيل ذلك التاويل انتهى وقال بعض الفضلاء على قوله وان كان غائبا مقتضى كونه ان الوصلية انه اذا لم يكن غائبا ينظره بالطريق الاولى
ففي كلامه بحث تام انتهى اقول المذكور في كثير من نسخ الحديث ان كان غائبا بدون الوالد الذي ذكر في حاشيته ذلك التاويل ايضا لما لم ينسب
فيكون لا يظن كون كلمة ان وصلية بل التبادر ان يكون شرطية ويؤيده رواية الاسر حيث وقع فيها اذا كان غائبا فعلى هذا لا يتوهم ان يكون
اذا لم يكن غائبا ينظره بالطريق الاولى واما على الرواية بالو و هو الاكثر وقوعا في الشرع فلا محذور فيها ايضا لان معنى قوله ينظره وان كان
غائبا على ما بينا انه يكون على شقعة وان غاب والشك انه كان على شقعة حال غيبته فلان يكون على شقعة حال حضوره اولى بالطريق وان ترك الانتظار
على سعادته الاصل وهو التوفيق في مسئلة وكان المعنى ينظره الا ان يحكى يفرغ من شقعة متحققا لا ولولا ايضا فيا اذا لم يكن غائبا لانه اذا وجب الانتظار الى ان يحكى
ويفرغ من شقعة مع بعد زمان الانتظار فلان يحكى الانتظار الى ان يفرغ من شقعة عن حضوره ولى حصول الانفصال بينهما في زمان قليل تامل فتم قوله وقال الشافعي
لا شفعة للجار لقوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة قال صاحب العناية وجب الاستدلال ان الامام لم يخصص لقوله
عليه السلام الامنة من قرئش فيمنع الشفعة فيما لم يقسم يعني اذا كان قابلا للتقسمة واما اذا لم يكن فلا شفعة فيه عنده وانه قال اذا وقعت الحدود وصرفت
فلا شفعة وفيه الانتظار على عدم الشفعة في المقسوم والشريك في حق البيع والجار حق كل منهما مقسوم فلا شفعة فيه الى هنا كلامه اقول في تفرغ
نوع فخل لان قوله والشريك في حق البيع والجار حق كل منهما مقسوم يناقض اوله اخره فان معنى الشريك في حق البيع من لم يكن حقه مقسوما
بل كان حق البيع مشاعا بينه وبين الاخر وقد حكم عليه بكون حقه مقسوما وذلك تناقض لا يخفى وتبين بعض الفضلاء في ذلك حيث قال

اذا كان

ان كان

وقد ورد الشرع في بيعه فيما لم يقسمه هذا ليس في معناه لان مؤنة القسمة تنزعه في الاصل دون الفرع ولنا ما لدينا
 ولان ملكه متصل بملك الدخيل اتصال تاميد وقرار فيثبت له حق الشفعة عند وجود المعاوضة
 بالمال اعتبارا بما ورد الشرع وهذا لان الاتصال على هذه الصفة انما انتصب سببا فيه
 لدفع ضرر الجحش اذ هو مادة المضاد على ما عرف فقطم هذه المادة بملك الاصيل اولى

فان قيل كيف يكون حق الشريك في حق البيع مقسوما فلما مرده حق كل منهما من الملك انتهى اقول فحينئذ يحل تفرع قوله فلا شفعة فيه على قوله والشريك في
 حق البيع والجواب عن كل منهما مقسوم لا يترتب من كون حق كل منهما من الملك فقط مقسوما ان لا يثبت فيه شفعة على مقتضى ولا قوله فاذا وقعت احد
 صرفت الطريق فلا شفعة فان والاعية على عدم الشفعة في المقسوم من جنتين معا اى من جهة حق البيع وهو الطريق لكونه على قوله وصرفت الطريق
 والا على في تقرير التمام ان يقال وانه قال فاذا وقعت احد ووصرفت الطريق فلا شفعة وقية ولا الظاهرة على عدم الشفعة في المقسوم من جنتين
 وقوع احد ووصرفت الطريق والجواب للماصق عنه مقسوم من جنتين معا فلا شفعة فيه اذ على هذا التقرير يرفع الاختلال بالكلية
 ويطلق الشرح المشرح فان المصنف قال وقال الشافعي فلا شفعة بالجوار وذكر الحديث المذكور ولما عليه ولم يتعرض لغير الجوار نعم نحن
 صاحب النهاية في تحصيله بالجوار بالذكريات قال ليس تخصيص هذا زيادة فائدة لان الشافعي كما لا يقول بالشفعة بالجوار فكذلك لا يقول
 بالشفعة بالشركة في الحق ايضا وكذلك لا يقول بالشفعة فيما لا يحل القسمة كالبيع الذم انتهى ولكن يمكن ان يقال وجبة تخصيصه ذلك بالذكريات

مساعدة دليل الشافعي لعدم ثبوت الشفعة الا في حق الجار بغير قوله وقد ورد الشرع به فيما لم يقسم وهذا ليس في معناه لان مؤنة القسمة تنزعه
 في الاصل دون الفرع فسر صاحب معراج الدراية وصاحب النهاية والشارح العيني المشار اليه بهذا في قول المصنف وهذا ليس في معناه
 بالجارية حيث قاله ابن ابي الجار وقال صاحب العناية وحده بعد ان قال اى الجار يعنى شفعة الدار وسكت غيره وهذا الشرح عن تفسيره
 وفسرنا مضمون الفرع في قوله دون الفرع بالجار ايضا وفسره صاحب العناية بالمقسوم وتبعه العيني واجمعوا على تفسير الاصل بالمقسم اقول الحق
 الواقع عندى ان المراد بهذا الفرع كما هو المقسوم لا غير لانه لا حاصل لان يقال الجار ليس في معنى المقسم اذ المقسم احد بان الجار
 في حكم المقسم اذ انما قلنا ان المقسوم في حكم المقسم اذ هو الاصل بملك البائع ولا صحت لان يقال الجار ليس في معنى المقسم لان المقسم في حكم
 المقسم اذ هو المقسوم لا الجار نفسه وهذا ما لا يشترط به فاعلم الشارح خرجنا في تفسير كل من الموضوعين عن سنن الصواب والامام صاحب العناية فقد اصابنا
 في تفسير الفرع حيث قال فيه وهو المقسوم ولم يصيب في تفسيره حيث قال فيه اى الجار لانه لما ذاق تشايع هذا التفسير قال بعد معنى شفعة
 الجار لكنه ليس بتام ايضا اذ لم يقل احد ايضا بان شفعة الجار في معنى نفس المقسم الا ان يقدّر مصنف اخر في قوله معناه ايضا فيصير المعنى ليس

في معنى شفعة اى شفعة المقسم لكن لا يخفى انه يحل الجار بغيره ولا ضرورة واعية الى شى منها فالحق تامته قوله ولان ملكه متصل بملك الاصيل
 اتصال تاميد وقرار قال تاج الشريعة ذكر التاميد احتراز عن المقتول والسكنى بالعارية وذكر القرار احتراز عن المشتري ثم انما ساد فانه لا قول
 اذا انتقص واجب وفقد الفساد واقتضى اشره صاحب العناية وروى بعض الفضلاء قوله والسكنى بالعارية حيث قال ليس للمستفيد ملك حتى يترتب عنه
 انتهى اقول ان لم يكن له ملك من حيث الرقبة فله ملك من حيث المنفعة لان الاعارة تملك المنافع بلا عرض على ما عرف في كتاب العارية فان
 قوله لان ملكه متصل بملك الدخيل فناء ولا دار للسكنى بالعارية ايضا فيجعل لغيره اتصال تاميد لا احتراز عن شى وذلك قوله فيثبت له حق الشفعة
 عند وجود المعاوضة بالمال اعتبارا بما ورد الشرع قال تاج الشريعة قوله عند وجود المعاوضة بالمال احتراز عن الاجارة والدار الموهبة والمجولة
 ردها وقال صاحب العناية وهو احتراز عن الاجارة والمجولة والمجولة ردها انتهى وتبعه الشارح العيني اقول فيه بحث لان المستاجر وان كان له
 ملك في الدار المستجرة من حيث الشفعة لان الاجارة تملك المنافع بجواز فتحه في فروع ملك كما في المستعير على ما مر انما الا ان كل منهما في رتبة الجوار

لان الضرر في حقه باثر عاجلة عن خطبة اياته اقوى وخبر القسمة مشتمل على لا يصلح حلة التحقيق ضرر غيره

اقصا ما ينبغي قبل فاضح الاثر عن الاجابة مرة اخرى بقوله ههنا عند وجوب المعاوضة بالمال واما المترن فلا يمكن اني اذ اثار المبرورة لا من حيث
الوقية والامن حيث الشفعة فقد خرج بالملك المذكور من قبل قطع ما من قطع النظر عن قيد التابيد فلا سني للاثر من الدار المبرورة بالقيد المذكور ههنا
امساك الحق ان هذا القيد للاثر من مثل البرورة بالموهوبة والموهوب بها والمجوع له من فان في كل منها تحقيق الملك والتابيد والقرار لكن لا شفعة فيها
لعدم تحقق المعاوضة المالية في شئ منها قوله لان الضرر في حقه باثر عاجلة عن خطبة اياته اقوى قال بعض الفقهاء الدليل ان خص من الدعي فان الشفع
لا يفر من ان يكون في خطا باثر بل قد يكون ملكا بالشري او بالنسبة انتهى اقول المعنى المقصود من هذا ليل ان الضرر في حقه باثر عاجلة من خطبة الا
المستقرة اقوى في غير مكان ملكا بالشري او بالنسبة الا انه غير عن احصائه خطبة وتقرر بانها فيها الى آياته متباينة في بيان احصائها وتقرر ما راجع على
ما هو الاكثر وقوعا في العادة فان حصة الدليل المذكور بالنظر الى ظاهر المقتضى ومنه خلاصه قوله وضرر القسمة مشروع لا يصلح حلة
التحقيق ضرر غيره هذا جواب عن قول الشافعي لان مؤنة الضرر في الاصل دون الفرع يعني ان التعليل بهذا لا يصح لان مؤنة المعسرة
مشروع لا يصلح حلة التحقيق ضرر غيره مشروع وهو ملك مال الغير بدون رضاه كذا في الشرح قال صاحب الغاية بعد بيان ذلك ولم يذكر الجواب عن
بالحديث لانه في حيز التعارض انتهى اقول بذا غير ما ردد بل كاس لان كون الحديث الذي استدل به الخصم في حيز التعارض بما حديث الذي روي
الايسوع الاستغناء عن ذكر الجواب فان حكم التعارض هو التساوي لان لم يفر الفرقان في احد الجانبين ولم يتكسر الخاص الجاهل بينهما عند الطلب
كما عرف في علم اصول الفقه وعلى تقدير التساوي ههنا يلزم ان لا يثبت مدعا كما لا يثبت مدعاة وذلك بخلاف الاما لا فلا بد من الجواب بما يبرر
الرجحان فيما روياه او يبين الخاص على وفق قاعدته الاصول الا ان يقال كيفينا وليتنا العتلى عند تحقق حكم التعارض بين الاعاود حيث كان
فيه ما فيه وقال صاحب الغاية وقد اجاب بعضهم بان قوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقيم من باب تخصيص الشيء بالذكر وهو لا يدل على نفى ما عدا
اوبان قوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق مشترك الا لزام لانه عليه السلام علق عدم الشفعة بالامر من وذلك يقتضي انه اذا وقعت الحدود ولم
يصرف الطرق بان كان الطريق واحد لا يجب الشفعة انتهى اقول في كل من هذين الجوابين نظر الما في الاول وهو الذي ذكر في الكافي وعامة الشرح
فلان ما استدل الشافعي بقوله عليه الصلوة والسلام الشفعة فيما لم يقيم ليس على مجرد تخصيص كون الشفعة فيما لم يقيم بالذكر حتى يتيمم الجواب
عنه بان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفى ما عداه بل ما ردد استدل على ان اللام في الشفعة للجنس لعدم المعهود في حقه فضرر الشفعة على ما لم
يقتسم كما في قوله عليه السلام الاكمة من قريش وقد صرحوا به في اثنا عشر رواية استدل بذلك لا ريب ان اشارة القسمة على نفى ما عدا المذكور فالاولى
في الجواب عنه ما ذكره تاج الشريعة وهو ان الالف واللام كما تدلان في الاصل للاستدراك فذلك انما يقال لعل في البلد فلان ان كان في بلد اذ كان
كذلك يكون المراد بان ذلك الحديث اقوى الاسباب ونحن نقول ان حق الشفعة فيما لم يقيم اقوى ولما رددناه على غيره انتهى واما في الثاني فلان
حصول اللزام للشافعي بقوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق على الوجه المذكور في الجواب المذكور مجموع ما كان الشافعي وابن قال بهنوم من مخالفة
الا ان له شراطة عنده منها ان لا يخرج الكلام مخرج العادة كما في قوله تعالى وربا بكم اللاتي في بؤركم على ما عرف في الاصول فلهذا يقول فيما نحن فيه
ان قوله وصرفت الطرق مخرج العادة لكون صرف الطرق عند القسمة غالب الوقوع فلا يدل على انه اذا كان الطريق واحد لا يجب الشفعة ولكن
سلك حصول اللزام له بذلك فلا ينبغي ان يقال انه مشترك الا لزام لان فيه احتراكا بكونه ملايا لا ايضا ولو كنا متزينين بذلك في هذه المسئلة فاما

واما الذي قيل فنتق له عليه السلام الشريك احق من الخليل والخليل احق من الشفيع فالشريك في نفس المبيع والخليل في حق
 حق في المبيع والشفيع في الجاه لان الاتصال بالشركة في المبيع اقوى لان في كل جزء وجزءه الاتصال في الحق لا في شركة
 في حق الملك والرجوع لتحقيق بقوة السبب ولان خرد القسمة ان لم يصلح عليه من حقا قال وليس للشريك في الطريق والشريك
 والجار شفعة مع الخليل في الرقبة لما ذكرنا انه مقدم قال فان سئل فاشفعة للشريك في الطريق فان سئل اخذها الجار لما بيننا
 من الشريك والجار بهذا الجار المداخلة وهو الذي على ظهر الدار المشفوعة بابه في سكة اخرى وعن ابي يوسف ان مع وجود
 الشريك في الرقبة لاشفعة لغيره سلمه واستثنى لانهم محجوبون به ووجه الظاهر ان السبب
 قد تقرر في حق الكل الا ان للشريك حق التقدم فاذا سلمه كان لمن يليه بمقتضى دين الصحة مع دين الموصف
 لنا في كون الشافعي ايضا لما به وتلك التقدمة انما هي في العموم العتامة عند الضرورة وعن هذا المصنف التعيين بانه مشترك الا ان في غير
 كلام صاحب العتامة فالاول في الجواب عن اخذ ذلك الحديث وهو قوله فاذا وقعت الحصة وصرفت الطريق فلا شفعة بالشفيع يعني الكافي وذكر في
 كثير من الشرح من انه لم يثبت كون ذلك من نفس الحديث بل يجوز ان يكون من كلام الراوي فلا يكون حجة في عدم استحقاق الشفعة
 في الجاه مع ما من الاثار من الدلالة على ثبوت الشفعة للجار وليس ثبت كون من نفس الحديث فالمراد نفى الشفعة الثابتة بسبب الشفعة لعلها بما
 رويناه اسي جميعا بين ذلك الحديث وبين ما رويناه او معناه فلا شفعة بسبب القسمة الحاصلة بوقوع الحصة وصرفت الطريق وانما قال بهذا لان
 القسمة لما كان فيها معنى المساواة كانت موضع ان يتوهم استحقاق الشفعة بها كالمبيع فبين النبي صلى الله عليه وسلم عدم ثبوت الشفعة بها
 اذ لا لذلك الوجه واورعنا من قبل الشافعي انه عليه السلام قال في رواية انما الشفعة فيما لم يقسم قال لا ثبات المذكور ونفي ما عداه وارجح
 بعبارة مختلفة قال في الكافي الكفاية انما يقتضي تأكيد المذكور لان نفى غير المذكور قال الله تعالى انما انت منذر انتهى وقال في النهاية وكنتم اعداء
 متحبي للثبات بطريق الكمال كما يقال انما العلم في المبدء يراى الكمال فيه والمشهور بزياد ولم يرد في نفي العلم عن غيره وبهنا كذلك فان الشريك
 الذي لم يقسم هو الشريك في القسمة وهو كمال في سبب استحقاق الشفعة حتى لا يرا حصة غيره وكان محمولا على اثبات المذكور بطريق الكمال ون
 نفى غيره انتهى وقال في البائع اما الحديث فليس في صدره نفى الشفعة عن المقسوم لان كلمة انما لا يقتضي نفى غير المذكور قال الله تعالى انما
 انا بشر مثلكم وهذا لا ينبغي ان يكون غيره صلى الله عليه وسلم بشر مثلكم انتهى اقول فيما ذكر في البائع خلل بين اذ قد تقرر في علم الادب انه في حجة
 عليه في انما ولا يجوز تقييده على غيره فالمقصود في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم انا والمقصود عليه هو البشرية ولا شك ان المراد بالمذكور في
 قوله انما لا ثبات المذكور ونفي غير المذكور هو المقصود عليه اذ ثبات ذلك ونفي غيره يحصل معنى القصر عليه كما لا يخفى قوله وهذا لا ينبغي ان يكون غيره صلى الله عليه وسلم
 بشر مثلكم لا يدل على ان لا يقتضي كلمة انما نفى غير المذكور الذي هو المقصود عليه لان غير المقصود عليه في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم انما هو غير البشرية
 لا غير عليه السلام وانما حصل ان كلمة انما في الآية المذكورة قصر المسند اليه على السردون العكس لا محالة وقوله وهذا لا ينبغي ان يكون غيره عليه السلام
 بشر مثلكم يقتضي على ان يكون المراد هو العكس فليس يصح قطعاً قوله واما الترتيب فلقوله عليه السلام الشريك احق من الخليل والخليل احق من الشفيع
 فالشريك في نفس المبيع والخليل في حقوق المبيع والشفيع هو الجار قال صاحب غاية البيان فسر صاحب المداخلة الشريك بمن كان شركاً في نفس المبيع
 والخليل بمن كان شركاً في حقوق المبيع وبه في اللغة سواء وافق اثره الشارح يعني اقول ان كان مرادها ما اخذه المصنف تفسيره المذكور
 كما هو المتبادر من ظاهر نظرها فاجاب بين فانه لما وقع في الحديث الشريك احق من الخليل علم المراد بالشريك هناك غير الخليل اذ لا معنى لكون
 الشى احق من نفسه فلما كان يحل احدهما على نوع مما يطلق عليه في اللغة والاخر على نوع اخر منه ثم لما كانت مرتبة الشريك في نفس المبيع على الشريك
 في حقوق المبيع اظهر على فسر المفضل بالاول والمفضل عليه بالثاني ولم يعكس فلا غبار عليه في اللغة والاخر على نوع اخر منه ثم لما كانت مرتبة الشريك
 في نفس المبيع على الشريك في حقوق المبيع اظهر على فسر المفضل بالاول والمفضل عليه بالثاني ولم يعكس فلا غبار عليه قوله قال وليس للشريك
 في الطريق والشريك والجار شفعة مع الخليل في الرقبة اقول لا يري لقوله هذا قاعدة سوى الايضاح والتأكيد بعد ان قال قبيلة الشفعة واجتمع الخليل
 في نفس المبيع ثم الخليل في حق المبيع كالشرب والطريق ثم الجار فان ذلك كما افاد ثبوت حق الشفعة لكل واحد من هؤلاء وانما ترتب انما كما صح

والوجه فيه ان الشفعة انما يجب اذا رغب البائع عن ملك الداد والبيع يعم فهاهنا يكتفى ببيعته في
حقه حتى يأخذها الشفيع اذا اقر البائع بالبيع وان كان المشتري يكتف به قال واستوفى
بالاشهاد ولا بد من طلب المباشرة لانه حق ضعيف يبطل بالاعراض فلا بد من الاشهاد
والطلب للعلم بذلك رغبته فيه دون اعراضه عنه ولا يحتاج الى اثبات طلبه عند القاض ولا يمكنه الا بالاشهاد
والكلام فيه وانما هو في شرط الجواز والتمتع المشروط بغيره على احد شي كالمثل ان يقول القابل ان يقول انتملحق بشرط تحقيق
الشرط من وري سواء كان المشروط هو الجواب او الجواب بما كان عدم تحقق شرط الجواز مانعا عن اتصال السبب بالحل كما قالوا الزم ان يكون عدم تحقق
شرط الجواب ايضا مانعا عن ذلك فلو لم يكن الا يكون الواجب شاديا باءا او انكوة قبل الحول لعدم تحقق شرط الجواب قبله وكذا الحال في اشتراط الدين
الحول قبل حلول الاجل مع ان المصريح به في موضع خلاف ذلك ثم قول يمكن ان يجاب بان المراد بالوجوب في قوله ان ذلك شرط الوجوب هو وجوب
الاداء ونفس الوجوب فان نفس وجوب الزكوة يثبت بملك النصاب الثاني وجوب الحول انما هو شرط وجوب ادائها كما صرحوا به في كتاب الزكوة
وكذا حلول الاجل في الديون الموعودة انما هو شرط وجوب ادائها لا شرط لنفس وجوبها فاللامع ان لا يتحقق وجوب الاداء قبل الحول وقبل حلول الاجل
ولا يلزم منه ان لا يكون الواجب بنفس الوجوب شاديا باءا او انكوة قبل حلول الحول وباءا او الدين قبل حلول الاجل والمصريح به في موضع اخر انما هو
انما دى الواجب بنفس الوجوب لا غير قوله والوجه فيه ان الشفعة انما يجب اذا رغب البائع عن ملك الداد والبيع يعم فهاهنا يكتفى ببيعته المباح عن
ملك الداد وفيه صواب الغاية فيه في قوله والوجه فيه بهذا التاويل حيث قال والوجه فيه اي في هذا التاويل وتبعه العيني اقول لا يذهب على ذي
فرض عليه انه لا دخل للتاويل الذي ذكره المصنف بقوله معناه لانه هو السبب في جريان هذا الوجوب او هو جاريه عليه على تقدير ان يكون معني
كلام القدرى ان البيع هو السبب كما لا يخفى على الفطن فلا حاجة الى بناء هذا الوجوب على ذلك التاويل بارجاع ضميره اليه بل لا وجه له عند التحقيق لان
المصنف على تأويله المذكور بقوله لان سببه الاتصال على ما بيناه فاما معني ان يكون قوله والوجه فيه تعليلا لانه بعد ذلك فافهم ان قوله والوجه فيه الى
آخرة متصل باول الكلام وهو قوله والشفعة تجب بغير البيع وس عادة المصنف انه اذا كان في عبارة المسئلة عقدة يحلها ثم يذكر دليل المسئلة ومنها
ايضا فعل كذلك قوله وانما يكتفى بشيئ البيع في حقه فياخذ الشفيع اذا اقر البائع بالبيع وان كان المشتري يكتف به اقول فيه تامل او قد لا يفرق
ان علة شيئ حق الشفعة عندنا انما هي دفع ضرر الخيل عن الاصيل بسوء المعاملة والمناشقة والظاهر ان ذلك الشرع انما يتحقق عند شيئ البيع في
حق المشتري لانه هو الخيل لا عند شيئ حق البائع مع تكمييه المشتري لان البائع اصيل كاشفيع فمن اين يتحقق ضرر الخيل عند شيئ البيع
في حق المشتري حتى يثبت حق الشفعة له في ذلك الشرع قال في العناية ولو قرض بما اذا باع بشرط الخيار له او وجب وسلم فان الرغبة عنه قد فرغ
وليس للشفيع الشفعة واجيب بان في ذلك تردد البقاء والخيار بخلاف الخيار فانما يجرى به عن القطع ملكه عنه بالكفاية فقول به كما زعموه والنية لا تدل على ذلك
لان غرض الواهب للمكافاة وانما كان له الرجوع فلا يقطع عنه حقه بالكفاية انتهى اقول في الجواب عن النقض بصورة النية بحث لان ان كان ماركوا
على مجرد كون الواهب المكافاة المستقيمة اصلها فان كون غرضه المكافاة لا ينافي رغبته عن ملكه الا يرى ان غرض البائع ايضا المكافاة لا يشترط
مع انه لا ينافي رغبته عن البيع بل يدل عليها كما ذكرنا وان كان مداره على صحة الرجوع للموهاب وعدم انقطاع حقه عن الموهاب بالكفاية لا يندفع
النقض بالنية التي لا يصح الرجوع فيها كما اذا وهب القرية المحرم او لزوميتها او اخذ العوض عنها الغير شرط في العقد او غير ذلك مما يتحقق فيه المانع عن الرجوع
فان في هذه الصورة لا يصح رجوع الواهب فيقطع حقه عن الموهاب بالكفاية كانه انقطاع حق البائع عن البيع مع انه لا شفعة فيها فبقي النقض بها قوله
ولا يحتاج الى اشهاد طلبه عند القاضي ولا يمكنه الا بالاشهاد اقول فيه شي وهو ان احتياجه الى اثبات طلبه عند القاضي انما هو اذا انكر المشتري طلبه
ولما اذا لم ينكره فلا احتياج الى ذلك فعلى مقتضى هذا التحليل ينبغي ان لا يبطل الشفعة بترك الاشهاد فيها اذ لم يكره ان ينص عليه مع ان الظاهر من كلامهم

[illegible]

This image shows a single page from an ancient manuscript. The text is written in a dense, cursive script, likely Indic or Persian, arranged in horizontal lines. The paper is aged and slightly discolored. The text appears to be a calendar or astronomical text, given the structure and content. The lines are closely spaced, and the handwriting is consistent throughout the page.

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

This image shows a single page from a manuscript, identified as 'Sura al-Fatiha' in the 'Sura al-Fatiha' section. The page contains 15 lines of handwritten text in a cursive script, likely Arabic or Persian. The text is written in a single column, with some lines starting with a large, decorative initial letter. The handwriting is dense and fills most of the page area.

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

[A large, dense block of handwritten text in Burmese script, likely representing the main body of the manuscript.]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

A page from a manuscript, likely a historical document, featuring dense handwritten text in a cursive script. The text is arranged in approximately 20 horizontal lines, filling most of the page. The ink is dark, and the script is highly stylized and compact. There are some larger, more prominent characters or initials that stand out from the main body of text. The paper appears aged, with some visible texture and slight discoloration. The overall appearance is that of a well-preserved but clearly historical piece of writing.

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

Handwritten text in a cursive script, likely a historical document or manuscript. The text is arranged in approximately 20 horizontal lines, filling the upper two-thirds of the page. The script is dense and characteristic of older Persian or Arabic manuscripts.

Handwritten text in a cursive script, likely a historical document or manuscript. This section contains approximately 15 horizontal lines of text, continuing the narrative or list from the upper section. The script remains consistent with the top portion of the page.

Small marginal note or signature on the right side of the page.

Small marginal note or signature on the right side of the page.

۱۰۸

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

عبدالکرم

১৭৪৫ খ্রিঃ ১২/১২/১৭৪৫

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

३३३

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

[illegible][illegible]

۱۰۱
 ۱۰۲

۱۰۱۱
 ۱۰۱۲
 ۱۰۱۳
 ۱۰۱۴
 ۱۰۱۵
 ۱۰۱۶
 ۱۰۱۷
 ۱۰۱۸
 ۱۰۱۹
 ۱۰۲۰
 ۱۰۲۱
 ۱۰۲۲
 ۱۰۲۳
 ۱۰۲۴
 ۱۰۲۵
 ۱۰۲۶
 ۱۰۲۷
 ۱۰۲۸
 ۱۰۲۹
 ۱۰۳۰
 ۱۰۳۱
 ۱۰۳۲
 ۱۰۳۳
 ۱۰۳۴
 ۱۰۳۵
 ۱۰۳۶
 ۱۰۳۷
 ۱۰۳۸
 ۱۰۳۹
 ۱۰۴۰
 ۱۰۴۱
 ۱۰۴۲
 ۱۰۴۳
 ۱۰۴۴
 ۱۰۴۵
 ۱۰۴۶
 ۱۰۴۷
 ۱۰۴۸
 ۱۰۴۹
 ۱۰۵۰
 ۱۰۵۱
 ۱۰۵۲
 ۱۰۵۳
 ۱۰۵۴
 ۱۰۵۵
 ۱۰۵۶
 ۱۰۵۷
 ۱۰۵۸
 ۱۰۵۹
 ۱۰۶۰
 ۱۰۶۱
 ۱۰۶۲
 ۱۰۶۳
 ۱۰۶۴
 ۱۰۶۵
 ۱۰۶۶
 ۱۰۶۷
 ۱۰۶۸
 ۱۰۶۹
 ۱۰۷۰
 ۱۰۷۱
 ۱۰۷۲
 ۱۰۷۳
 ۱۰۷۴
 ۱۰۷۵
 ۱۰۷۶
 ۱۰۷۷
 ۱۰۷۸
 ۱۰۷۹
 ۱۰۸۰
 ۱۰۸۱
 ۱۰۸۲
 ۱۰۸۳
 ۱۰۸۴
 ۱۰۸۵
 ۱۰۸۶
 ۱۰۸۷
 ۱۰۸۸
 ۱۰۸۹
 ۱۰۹۰
 ۱۰۹۱
 ۱۰۹۲
 ۱۰۹۳
 ۱۰۹۴
 ۱۰۹۵
 ۱۰۹۶
 ۱۰۹۷
 ۱۰۹۸
 ۱۰۹۹
 ۱۱۰۰
 ۱۱۰۱
 ۱۱۰۲
 ۱۱۰۳
 ۱۱۰۴
 ۱۱۰۵
 ۱۱۰۶
 ۱۱۰۷
 ۱۱۰۸
 ۱۱۰۹
 ۱۱۱۰
 ۱۱۱۱
 ۱۱۱۲
 ۱۱۱۳
 ۱۱۱۴
 ۱۱۱۵
 ۱۱۱۶
 ۱۱۱۷
 ۱۱۱۸
 ۱۱۱۹
 ۱۱۲۰
 ۱۱۲۱
 ۱۱۲۲
 ۱۱۲۳
 ۱۱۲۴
 ۱۱۲۵
 ۱۱۲۶
 ۱۱۲۷
 ۱۱۲۸
 ۱۱۲۹
 ۱۱۳۰
 ۱۱۳۱
 ۱۱۳۲
 ۱۱۳۳
 ۱۱۳۴
 ۱۱۳۵
 ۱۱۳۶
 ۱۱۳۷
 ۱۱۳۸
 ۱۱۳۹
 ۱۱۴۰
 ۱۱۴۱
 ۱۱۴۲
 ۱۱۴۳
 ۱۱۴۴
 ۱۱۴۵
 ۱۱۴۶
 ۱۱۴۷
 ۱۱۴۸
 ۱۱۴۹
 ۱۱۵۰
 ۱۱۵۱
 ۱۱۵۲
 ۱۱۵۳
 ۱۱۵۴
 ۱۱۵۵
 ۱۱۵۶
 ۱۱۵۷
 ۱۱۵۸
 ۱۱۵۹
 ۱۱۶۰
 ۱۱۶۱
 ۱۱۶۲
 ۱۱۶۳
 ۱۱۶۴
 ۱۱۶۵
 ۱۱۶۶
 ۱۱۶۷
 ۱۱۶۸
 ۱۱۶۹
 ۱۱۷۰
 ۱۱۷۱
 ۱۱۷۲
 ۱۱۷۳
 ۱۱۷۴
 ۱۱۷۵
 ۱۱۷۶
 ۱۱۷۷
 ۱۱۷۸
 ۱۱۷۹
 ۱۱۸۰
 ۱۱۸۱
 ۱۱۸۲
 ۱۱۸۳
 ۱۱۸۴
 ۱۱۸۵
 ۱۱۸۶
 ۱۱۸۷
 ۱۱۸۸
 ۱۱۸۹
 ۱۱۹۰
 ۱۱۹۱
 ۱۱۹۲
 ۱۱۹۳
 ۱۱۹۴
 ۱۱۹۵
 ۱۱۹۶
 ۱۱۹۷
 ۱۱۹۸
 ۱۱۹۹
 ۱۲۰۰
 ۱۲۰۱
 ۱۲۰۲
 ۱۲۰۳
 ۱۲۰۴
 ۱۲۰۵
 ۱۲۰۶
 ۱۲۰۷
 ۱۲۰۸
 ۱۲۰۹
 ۱۲۱۰
 ۱۲۱۱
 ۱۲۱۲
 ۱۲۱۳
 ۱۲۱۴
 ۱۲۱۵
 ۱۲۱۶
 ۱۲۱۷
 ۱۲۱۸
 ۱۲۱۹
 ۱۲۲۰
 ۱۲۲۱
 ۱۲۲۲
 ۱۲۲۳
 ۱۲۲۴
 ۱۲۲۵
 ۱۲۲۶
 ۱۲۲۷
 ۱۲۲۸
 ۱۲۲۹
 ۱۲۳۰
 ۱۲۳۱
 ۱۲۳۲
 ۱۲۳۳
 ۱۲۳۴
 ۱۲۳۵
 ۱۲۳۶
 ۱۲۳۷
 ۱۲۳۸
 ۱۲۳۹
 ۱۲۴۰
 ۱۲۴۱
 ۱۲۴۲
 ۱۲۴۳
 ۱۲۴۴
 ۱۲۴۵
 ۱۲۴۶
 ۱۲۴۷
 ۱۲۴۸
 ۱۲۴۹
 ۱۲۵۰
 ۱۲۵۱
 ۱۲۵۲
 ۱۲۵۳
 ۱۲۵۴
 ۱۲۵۵
 ۱۲۵۶
 ۱۲۵۷
 ۱۲۵۸
 ۱۲۵۹
 ۱۲۶۰
 ۱۲۶۱
 ۱۲۶۲
 ۱۲۶۳
 ۱۲۶۴
 ۱۲۶۵
 ۱۲۶۶
 ۱۲۶۷
 ۱۲۶۸
 ۱۲۶۹
 ۱۲۷۰
 ۱۲۷۱
 ۱۲۷۲
 ۱۲۷۳
 ۱۲۷۴
 ۱۲۷۵
 ۱۲۷۶
 ۱۲۷۷
 ۱۲۷۸
 ۱۲۷۹
 ۱۲۸۰
 ۱۲۸۱
 ۱۲۸۲
 ۱۲۸۳
 ۱۲۸۴
 ۱۲۸۵
 ۱۲۸۶
 ۱۲۸۷
 ۱۲۸۸
 ۱۲۸۹
 ۱۲۹۰
 ۱۲۹۱
 ۱۲۹۲
 ۱۲۹۳
 ۱۲۹۴
 ۱۲۹۵
 ۱۲۹۶
 ۱۲۹۷
 ۱۲۹۸
 ۱۲۹۹
 ۱۳۰۰
 ۱۳۰۱
 ۱۳۰۲
 ۱۳۰۳
 ۱۳۰۴
 ۱۳۰۵
 ۱۳۰۶
 ۱۳۰۷
 ۱۳۰۸
 ۱۳۰۹
 ۱۳۱۰
 ۱۳۱۱
 ۱۳۱۲
 ۱۳۱۳
 ۱۳۱۴
 ۱۳۱۵
 ۱۳۱۶
 ۱۳۱۷
 ۱۳۱۸
 ۱۳۱۹
 ۱۳۲۰
 ۱۳۲۱
 ۱۳۲۲
 ۱۳۲۳
 ۱۳۲۴
 ۱۳۲۵

Handwritten text in Devanagari script, likely a manuscript page from a historical document or book.

۱۵۶۔ اسی طرح یہ بھی ہے کہ جو شخص اپنے دل سے اللہ کی تعریف و ثناء کرتا ہے وہ اللہ کی رضا و رغبت سے محروم نہیں رہتا۔

والقسمة بدون رضا بالكلية اذا استحق بعض شائع في النبيين وهذا لان باستحقاق جزء شائع بعدم نصيب القسمة وهو لا يوزع له ويجب ان يكون نصيبه في نصيب الآخر شائعا بخلاف المعين كما ان معنى الاخر ان لا يعدم باستحقاق جزء شائع في نصيب احد ما لو جازت القسمة على هذا الوجه لم يجز له بان كان النصف القدر من بينهما وبين ثالث والنصف الآخر لغيره لانه قد قسم على ان لا يحد ما لم يحدد من المخرج فكذا في انتهاء وصار استحقاق شئ معين من الشائع في النبيين لو بقيت القسمة لتعذر الثالث بتوق نصيبه في النبيين اما من لا يحد بالمستحق فافترقا وموتوا للسنة اذا اخذوا الثلث المقدم من الميراث والاخر الثلث من الميراث فجميع سواء ثم استحق نصف المقدم فمعهما انشاء فنقص القسمة دفعا لغيره الشقيقين وانشاء زوج على صاحب يد ماني يد من الميراث لانه لو استحق كل المقدم وجع بنصف ماني يد فاذا استحق النصف وجع بنصف النصف وهو اليرث اعتبار الجوع بالكل ولو باع صاحب المقدم نصفه فاستحق النصف الباقي وجع يربح ماني يد الاخر عند الماذكر فانه سقط خياره ببيع البعض وعند ابى يوسف ماني يد صاحب يمينه فغان يبيع بقية نصف ما باع لصاحبه لان القسمة تنقلب فاسدة عند ذلك فبعض بالعقد الفاسد مملوك بمقدار البيع فيه وهو مفعول بالقيمة فينصف نصيب صاحبه قال ولو وقعت القسمة ثم ظهر في الميراث دين محبط في القسمة لانه يند وقوم للدين والدين والدين محبط لعل في الغرماء بالترك اذا بقي من التركة ما يفي بالدين ومراعاة ما قسم لانه لا حاجة الى انقضاء القسمة في ايفاء قسمة ولو ادى الغرماء بعد القسمة او اذالة الورثة من الميراث بالدين محبط او غير محبط جازت القسمة لان المانع قد زال

موضع المسئلة فيما اذا تراضيا على القسمة لانه اعتبر القيمة فيما فلا يبين التراضي انتهى وياخذ تعليلا لما انقلبه صاحب غاية البيان عن الامام علماء الدين الاسيبي في حديث قال وقال شيخ الاسلام علماء الدين الاسيبي في شرح الكافي وضع المسئلة فيما اذا تراضيا على القسمة لانه اعتبر القيمة بالقيمة عند ابى حنيفة لا يبيع الا عن تراض انتهى وادور بعض الفضلاء على قول صاحب العناية لان موضوع المسئلة فيما اذا تراضيا على القسمة حيث قال صاحب الى القول بوضع المسئلة في صورة التراضي فانها اذا كانت بقضاء القاضى تبطل اذا لم يرخص الغائب على ما يجزى في شرح قوله ولو ابرأه الغرماء انتهى اقول ليس في الصحيح الا لا شك ان القسمة بين الورثة اذا كانت بقضاء القاضى لا تبطل بعد مرضى الغائب الا يرى الى ما في الكتاب في اول كتاب القسمة من قوله واذا حضر وارثان واقاما البينة على الوفاق وحده الورثة والدار في ايديهم ومعهما وارث غائب قسمها القاضى لطلبها كما حضره ونصيب للغائب وكذا يطلب نصيبه انتهى ولو طلبت القسمة بعد مرضى الغائب لما سأل القاضى القسمة في تلك الصورة بمجر طلبها كما حضره ان قوله على ما يجزى في شرح قوله ولو ابرأه الغرماء ليس بجوابه بل في شرح ذلك ما يذهب لطلبها سواء قول صاحب العناية بخلاف ما اذا ظهر وارث او الموصى له بالثلث او الربع بعد القسمة وقالت الورثة نحن نقضي جملتها فان القسمة تنقضي ان لم يرخص الوارث والموصى له لان حقهما في عين التركة فلا ينقل الى مال اخر الا برضاها انتهى لكن الميراث بانقضاء القسمة في صورة ظهور الوارث او الموصى له بانقضاءها في قدر حقهما من عين التركة بالكلية بحيث يحتاج الى الاستيناف كما هو قول ابى يوسف فيما نحن فيه او المراد انتقاضها بالكلية ايضا لكن في صورته القسمة بالتراضي دون القسمة بقضاء القاضى او لا ينقض القسمة بالكلية فيما اذا ظهر وارث او الموصى له اذا كانت القسمة بقضاء القاضى نص عليه في الميراث حيث قال لا يوجب لنقص القسمة بعد وجودها انواع منها ظهور دين على الميت اذا اطلب لعز كونه مضموم ولا مال للميت سواء ولا قضاء الورثة من مال أنفسهم ثم قال سمعنا ظهور الوصية للموصى له شريك الورثة الا يرى انه لو ملك من التركة شئ قبل القسمة لملك من الورثة والموصى له جميعا والباقي على الشراكة بينهم ولو قسموا ورثة وارث غائب يقضي هكذا في اوقات هذا اذا كانت القسمة بالتراضي فان كانت بقضاء القاضى لا ينتقض لان الموصى له وان كان كواحد من الورثة لكن القاضى اذ قسم عند حياته احد الورثة لا ينتقض قسمه لان القسمة في هذا الموضع محل الاجتهاد وقضاء القاضى اذا صادف محل الاجتهاد ينتفذه ولا ينتقض في حق من ابرأه الوارث او الموصى له ثم ظهر ان ثمة وارث آخر فقصت قسمته ولو كانت القسمة بقضاء القاضى لا ينتقض لما ذكرنا الى هنا لفظه ثم ان ذلك لبعض ادور وايت على قول صاحب العناية لانه اعتبر القيمة فيما فلا يبين التراضي حيث قال في بحث فان القيمة معتبرة فيما اذا كانت القسمة بقضاء القاضى ايضا بل اعتبار فيما الاول ولما لو كان بالغين الفاضل في احد الطرفين فيخرج على ما في الدرس السابق انتهى اقول هذا ايضا ليس بصحيح لان القسمة بالقيمة لا يصح عند ابى حنيفة اصلا الا عن تراض هذا مع كونه مانع عليه شيخ الاسلام علماء الدين الاسيبي في شرح الكافي للمالك الشهيد بعد بيان وضع هذه المسئلة كما ذكرنا من قبل فظاهر من اجل الى حنيفة في كثير من المسائل المتقدمة في الكتاب فاعتبار القيمة في هذه المسئلة على قول ابى حنيفة وغيره لا يقتضي تصويروا المذكور في عامة الكتب حتى في كتب محمد رحمه الله عليه يدل على ان وضعها فيما اذا تراضيا على القسمة لا فيما اذا كانت بقضاء القاضى فقولنا فان القيمة معتبرة فيما اذا كانت القسمة بقضاء القاضى ايضا ان ارادوا انها معتبرة عن ابى حنيفة في صورة القضاء ايضا فليس كذلك ان ارادوا

ولو ادعى أحد الشائعتين دينا في التركة صحت دعواه لأن مقتضى إذا الدين سيقطع بالمعنى والقسمة تصادق

الصحة ولو ادعى عينا بآي سبب كان له يسمع للتناقص إذا تقدم على القسمة اعتراف بكفى

المقسم مشتركاً **فصل في المهايأة المهايأة جائزة استحساناً للحاجة اليه** إذا تعذر الاجتماع على

الانتفاع فاشبه القسمة ولهذا يجري فيه جبر القاض كما يجري في القسمة

انما اعتبر في صورة القضاة ما عدا غير أبي حنيفة فلا يجدي شيئا فان عامراً اعتباراً ما عدا أبي حنيفة كان في تمامه ما قال صاحب الغنية وتقول بالمتبادر فيما اكمل ولو كان بالغبين الفاضل في أحد الطرفين فسخ على ما ذكره في عدم الاحتياط لأن مقتضى الغبن الفاضل لا ينحصر في أن يكون قيمة أحد الطرفين أكثر من قيمة الآخر بل قد يتحقق الغبن يكون غبن أحد الطرفين أكثر من غبن الآخر من جهة الوزن أو الكسر أو الزرع أو العدد ما لم يتحقق بحسب القسمة فإبنيته لا يغير في القسمة بالتفاوت في العين بأحدى الجهات المذكورة دون التفاوت في القيمة وما عدا في الفصل السابق من مسئلة فسخ القسمة بالغبين الفاضل لا يرد على كون الغبن من جهة القيمة القليلة بل قد ذكره هناك في بعض الشرح للغبين مثال هو صحيح في التفاوت في الغبن بأن يقال إن لقيت ما ناله شاة فاصاب أحد جهنم خمس وخمسون شاة واصاب الآخر خمس وأربعون شاة فادعى صاحب الأوكمل الغبن إلى آخره مسئلة قوله ولو ادعى أحد الشائعتين دينا في

التركة صح دعواه لأنه لا يناقض إذا الذين يتعلق بالمعنى والقسمة تصادق التركة قال صاحب الغنية ولما قل إن يقول أن لم تكن دعواه بالتركة لعدم التناقض فليكن باطلاً باعتبار أنها إذا صحت كان له أن ينقض القسمة وذلك سعي في نقض ما ترم من جهة والجواب أنه إذا ثبت الدين بالدين لم تكن القسمة تامة فلا يلزم ذلك انتهى أقول في الجواب بحث لأنه إذا ثبت الدين بالدين فان لم تكن القسمة تامة من حيث أصل الاستحقاق فقد كانت تامة من جهة حيث رضى جهنم أو لا فلزم السعي في نقض ما ترم من جهة ومدار السؤال عليه فان السعي في نقض ما ترم من جهة غير مقبول على قاعدة الشرع كما عرفت في نظائره واعتراض عليه بعض الفضلاء بوجه آخر حيث قال أنت خير بان استباح البيعة بعشرين صحت الدعوى لا على العكس وهذه الدعوى غير صحيحة لاستلزامها السعي في نقض ما ترم من جهة فكيف يسع البيعة والاولى أن يجاب بمنع استلزامها ذلك بما إذا كان يظهر له بالآخر ولو يدعي سائر الورثة من المهر فليطالب انتهى كلامه أقول وأنت خير بان كون استباح البيعة بعشرين صحت الدعوى لا على العكس ثم مضى بهنا فان الجيب لا يقول إن هذه الدعوى غير صحيحة في ابتداء الأمر ثم تبين محتها بعد إقامة البيعة بل يقول إنها صحيحة في الابتداء بناء على عدم تمام القسمة بل احتمال ثبوت الدين بالبيعة فالجواب بمنع استلزامها ذلك كما أشار إليه بقوله فلا يلزم ذلك فاقطع العرق ذلك الجواب ما ذكرناه من أن لزوم السعي في نقض ما ترم من جهة أمر مقرر لا مرد له بثبوت الدين بالبيعة وإنما الذي يلزم تمام القسمة من حيث أصل الاستحقاق وذلك لا يرد للسؤال المزبور ثم إن قول ذلك البعض والاولى أن يجاب بمنع استلزامها بما إذا كان يظهر له بالآخر ولو يدعي سائر الورثة من المهر فما لا ينبغي أن يتفوه به المعامل فنبهنا عن مثل ذلك لأن الكلام فيما إذا لم يظهر له بالآخر ولو يدعي سائر الورثة إذا الحكم فيما إذا بقي من التركة بعد القسمة ما بقي إليه

أوداه الورثة من المهر فمضى في المسئلة المتقدمة مفصلاً

فصل في المهايأة لما فرغ من بيان أحكام قسمة الاعيان شرع في بيان أحكام قسمة الاعراض التي هي المنافع وآخر ما عدا عن قسمة الاعيان لكون الاعيان أصلاً والمنافع فرعاً عليها ثم إن المهايأة في اللغة مفادته مشتقة من الكثرة وهي الحالة الظاهرة للمنفعة الشيء وأبدال النمرة الثانوية والتمالك والتفاعل منها وهو أن يتواضعوا على أمر فيرضوا به وحقيقة أن كلما منهم رضي بحالة واحدة ونحوها يقال بما يقال فلان فلاناً وتماماً بالقوم وفي عرف الفقهاء أي عبارة عن قسمة المنافع كذا في الشرح قوله المهايأة جائزة استحساناً للحاجة اليه قال الشرح والقياس يبيح جوازها بالمناسبات

لأن القسمه اقوى منه في استكمال المنفعة لانه جميع المنافع في زمان واحد ولتتأخر جميع على التعاقب ولهذا

لو طلب احد الشريكين القسمه والاخر المهايأة يقسم القاضيه لانه ابلغ في التكميل ولو وقعت فيما يحتل القسمه ثم طلب احد القسمه يقسم وتبطل المهايأة لانه ابلغ ولا يبطل التمايز بموت احد هما ولا بموتهما لانه لا ينقض لاستناقه املاكه

ولا فائدة في النقص ثم لا يستيناف ولو تباينا في دار واحدة على ان يسكن هذا طائفة وهذا طائفة او هذا حلها في هذا

سفلها جائز لان القسمه على هذا الوجه جائزة كذا المهايأة والتميز في هذا الوجه افرار جميع الانصبا لا مبادلة ولهذا لا يشترط فيه التمايز

المنفعة بحسبها اذ كل واحد من الشريكين يتبع في نوبته ملك شريكه عوضا عن استحقاق شريكه بملكه في نوبته اقول فيه شي وهو ان ما ذكره في وجهه بالقبضه جوازها انما يتم في صورة التمايز من حيث الزمان بان يتبع احد هما يبعين واحدة وتنفذ الاخر بعدة اخرى لاني صورة التمايز من حيث المكان كما اذا تباينا في دار على ان يسكن احدهما ناحية منها والاخر ناحية اخرى منها فان التمايز في هذه الصورة افرار جميع الانصبا لا مبادلة ولهذا لا يشترط

فيه التمايز في سجي في الكتاب عن قريب والظاهر من تقريره انهم كون جواز التمايز على الاطلاق امر استحسانيا مخالفا للقياس وما ذكره من بيان لا يفي بذلك كما ترى قوله الا ان القسمه اقوى منه في استكمال المنفعة لانه جميع المنافع في زمان واحد والتمايز جميع على التعاقب اقول في كونه هذا تحليل

نظرا اذ قد صرح بان التمايز قد يكون من حيث الزمان وقد يكون من حيث المكان وسياتي ذلك في الكتاب ايضا والجمع على التعاقب انما هو في التمايز من حيث الزمان واما في التمايز من حيث المكان فيتحقق جميع المنافع في زمان واحد كما سيحققه نعم ان القسمه في الاعيان اقوى بلا ريب من سطلق التمايز الذي هو قسمه المنافع لحصول التملك في الاولى من حيث الذات والمنفعة وفي الثاني من حيث المنفعة فحسب قوله والتمايز في هذا الوجه افرار جميع

الانصبا لا مبادلة ولهذا لا يشترط فيه التمايز في هذا الصياح انه افرار لانه لو كان مبادلة كان تملك المنافع بالعوض فيلحق بالاجارة حينئذ فيشترط التمايز كذا في الشرح اقول لتأمل ان يقول ان اريدانه لو كان مبادلة من كل وجه كان محققا بالاجارة فيشترط فيه التمايز كما يشترط في الاجارة فهو مسلم لكن لا يلزم من عدم كونه مبادلة من كل وجه كونه افرارا من كل وجه حتى يثبت كونه افرارا لجميع الانصبا لجواز ان يكون افراد من وجه مبادلة

من وجه بان يكون افراد الانصيب كل واحد منهما من المنفعة في الناحية التي يسكن ههنا ومبادلة النصيبه منها في الناحية الاخرى بنصيب الاخر في الناحية التي يسكن ههنا كما قالوا في قسمه الاعيان على ما مر في صدر كتاب القسمه انما لا تعرض عن المبادلة والا فرزان ما يجمع الاضداد بعينه

كان له وبعضه كان لصاحبه فهو ياخذ عوضا عما بقي من حقه في نصيب صاحبه فكان مبادلة ولو لم يكن مبادلة بالاجارة فيشترط فيه التمايز كما يشترط في الاجارة فهو ممنوع لان الاجارة مبادلة المنفعة بالعوض من كل وجه فلا يلزم من اشتراط التمايز فيها اشتراطها في افراد من وجه ومبادلة من وجه قال صاحب العنايه في تحليل قول النص والتمايز في هذا الوجه افرار جميع الانصبا فان القاضى بجميع جميع منافع احد هما في بيت واحد بعد ان كانت شائعة في البيتين وكذلك في حق الاخر انتهى وقد سبقه الى هذا التوجيه تلج الشريعة في شرح هذا المقام اقول فيه نظرا لان جميع المنافع

الشائعة في البيتين في بيت واحد محال لعدم جواز انتقال العرض من محل الى محل آخر كما يقرر في محله فكيف يمكن القاضى من جميعها فان قلت ليس المراد ان القاضى بجميعها حقيقة حتى يتوجه ما ذكره على المراد ان القاضى بجميعها كما يكون ذلك التمايز مبادلة فيشترط فيه التمايز كما اشار اليه

المصنف بقوله ولهذا لا يشترط فيه التمايز قلت اشتراط التمايز فيه ليس باجيب من اعتبار الحال متحقا حتى يتركيب الباقي لاجل دفع الاصل منها اعتبار الحال متحقا ليس باولى واسهل من عدم اعتبار شرط الاجارة ههنا للضرورة حتى يتركيب الاول دون الثاني وترك كثير ما يتبع في الشرع الاجل للضرورة شائع في قواعد الشرع الا يرسى الى ما ذكره وفيما ذكره وفيما مر القياس بان القياس يابى جواز التمايز لانه مبادلة المنفعة بحسبها

وهي الاجور عندنا على ما يقرر في كتاب الاجارات كذا تركنا القياس فيه لضرورة حاجة الناس اليه على ان لزوم اشتراط التمايز فيه على تقدير

وقبحه الفرق ان الصبيبين يتعاقبان في الاستيفاء ولا عند ال ثابت في الحال والظاهر بقا في
 في العفار وتغيره في الحيوانات لتوالي اسباب التغير عليها فتتغير المعادلة ولو زادت
 الغلة في نوبة احد هما غلبت في نوبة الاخر فيشتد كان في الزيادة ليحقق التعديل بخلاف
 ما اذا كان التها في على المنافع فاستغل احد هما في نوبته زيادة لان التعديل فيما وقع عليه التها
 جاصل وهو المنافع فلا تضرة زيادة الاستغلال من بعد والتميز يستعمل الاستغلال في الدارين
 ايضا في ظاهر الرواية لما بينا ولو فضل غلة احد هما لا يشتد كان فيه بخلاف الدار الواحدة والفرق في
 الدارين معنى التميز ولا فوازا في لا تخاذا من ان الاستيفاء في الدار الواحدة يتعاقب الوصل فاعتبر
 وجعل كل واحد في نوبته كالوكيل عن صاحبه فلو زاد عليه حصته من الفضل وكذا يجوز في العبد من عند
 اعتبار التها في المنافع ولا يجوز عند لان التفاوت في اعيان الرقيق اكثر منه من حيث الزمان العبد الواحد فلو ان يكثر
 وقال صاحب العناية بكونه السابن وان كانت في الجنس المتخلف في الدور العبيد تعتبر سبابة من كل وجه حتى لا يجوز بدون رضاها لان المما
 قسمة المنافع وقسمة المنافع معتبرة بقسمة الاعيان وقسمة الاعيان باعتبار سبابة من كل وجه في الجنس المتخلف فكذا قسمة المنافع انتهى اقول وهذا
 ايضا مأخوذ من الكتب المذكورة ولكنه محل بحث ايضا اما اذا قلنا انه قد ذكر في الكتاب من قبل ان التها يؤمن حيث المكان افران يجمع الانصب
 لا سبابة ولهذا لا يشترط فيه التافيت ولا ينبغي ان التها يؤمن في الجنس المتخلف انما يتصور بان انتفع احد الورثة باحد الاجناس والآخرة كما في الدار
 والعبيد فيصير من قبيل التها يؤمن من حيث المكان فكيف يتم القول بان المما ياة ان كانت في الجنس المتخلف تعتبر سبابة واما ثانيا فانه لو اعتبرت
 المما ياة في الجنس المتخلف سبابة من كل وجه لكانت المما ياة في الدور كما جارة السكنى بالسكنى في المما ياة جارة المخدمته وشئ ذلك لا يجوز عندنا كما تقرر
 في الاجازات اتم لان يكون مجموع قوله كالدور والعبيد مثلا لا واحدنا لا وشئ ان التها يؤمن ان السكنى جارة الدور ولا يخدم الاخر العبيد لكنه بعيد جدا سيما
 مقابلته قوله من قبل كما في الشيا وبالا راضى واما ثالثا فلان قوله وقسمة الاعيان اعتبرت سبابة من كل وجه بمنوع اذ قد تقرر في صدر كتابنا
 القسمة ان قسمة الاعيان مطلقا لا تعري عن معنى الافراد ومعنى السبابة لان معنى الافراد هو الظاهر في ذوات الامثال ومعنى السبابة هو
 في غير ذوات الامثال لان ذلك الغير ان كان من جنس واحد اجبر القاضى على القسمة عن طلب احد الشئ كما وان كان اجناسا مختلفة لان
 القاضى على قسمتها لتعذر المعادلة باعتبار جنس التفاوت في المصادر اتم لان يقال المراد ما ذكرهنا ان قسمة الاعيان في الجنس المتخلف
 اعتبرت سبابة من كل وجه لا انه سبابة من كل وجه في الحقيقة فلا ينافى ما تقرر في صدر الكتاب لكن فيه ما فيه قتال قوله وجه الفرق ان الصبيبين
 يتعاقبان في الاستيفاء لا عند ال ثابت في الحال والظاهر بقا في الحيوانات لتوالي اسباب التغير عليها فتتغير المعادلة ولو زادت
 في العناية لان الاستغلال انما يكون بالاستعمال والظاهر ان علمه في الزمان الثاني لا يكون كما كان في الاول لان القوى الجسمانية متناهية
 انتهى اقول نقائل ان يقول مقتضى هذا الوجه ان يجوز التها يؤمن في العبد الواحد على نفس المنافع كما لا يجوز على الاستغلال اذا الظاهر ان منافع
 التي هي اعمال لا يكون في الزمان الثاني كما كانت في الاول للتناهي القوى الجسمانية فتتغير المعادلة مع ان التها يؤمن في العبد الواحد على منافعه
 جازية بالاتفاق كالتها يؤمن على منفعة البيت الصغير كما من قبل في الكتاب ثم قول يكن ان يجاب عنه بان التها يؤمن في العبد على المخدمته انما يجوز ضرورة
 انها لا يبقى فبعد قسمة ما لا ضرورة في الغلة لانها اعيان باقية تروا قسمة عليها فافرقا وتبجي في الكتاب غير هذا الفرق بين المنفعة والغلة
 قوله ولا يجوز دعه لان التفاوت في اعيان الرقيق اكثر منه من حيث الزمان في العبد الواحد فلو ان يكثر من جنس واحد فلو ان يكثر من جنس واحد فلو ان يكثر
 والتميز راجح في غلة العبيد لان كل واحد منها يصل الى الغلة في الوقت الذي يصل اليها فيه صاحبه فكان كالمما ياة في المخدمته واجيب بان
 التفاوت يمنع عن رجحان معنى الافراز بخلاف المما ياة من وجه الاصح ان المنافع من حيث المخدمته قديمة بتفاوت كذا في العناية اقول في الجواب
 لظرافة في بيان فوت المعادلة في التها يؤمن في العبد الواحد على الاستغلال ان الاستغلال انما يكون على حسب الاستعمال فلما قل التفاوت في
 المنافع من حيث المخدمته لزم ان يقل التفاوت في الغلة ايضا بالضرورة فلم يظهر وجه التخالفة بين المستعملين ولعل هذا هو السر في ان جازية من الشرح

والتفاوت في الخدمه جوده ولا ضرورة في الغلة لا مكان قسمتها كغيرها لان الظاهر هو التساوي في الخدمة ولو كان غل او شجر او غنم بين
الاستغلال فلا يتساوى ولا يجوز في الدائنين عنده خلده فالجواب ووجه ما بيننا في الركوب ولو كان غل او شجر او غنم بين
اثنين فمتباينان لان يأخذ كل واحد منهما طائفة يستثمرها او يزرعها او يشرب البانها لا يجوز لان المتباين في المنافع ضروري
ان لا يتبع فيتعد رقتهم وهذا اعيان باقية يرد عليها القسمة عند حصولها والحيطة ان يبيع حصته من الآخر ثم يشتري كذا بعد
مضى نوبته او يفتنح باللبن بمقدار معلوم استثمرها لصاحبها اذ قرض المشاع جائز والله اعلم بالصواب

كتاب المزارعة

قال ابو حنيفة ردة المزارعة بالثلث والرابع باظلة احدان المزارعة نفعه فمفاعلة من الزرع وفي الشريعة في عقد على الزرع
ببعض الثمار وهي فاسدة عند ابي حنيفة وقال لا جائزة لما روي ان النبي عليه السلام عاقل اهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمارهم
ولا نه عقد شركة بين المال والعمل فيجوز اعتبارا بالمضاربة وانما دفع الحاجة فان المال قد لا يستدعي الى العمل
والقوى عليه لا يبيد المال فستت الحاجة الى التعاقد في العقد بينهما بخلاف دفع الغنم والدجاج ودود القرع معاملة بنصف الزوايد

وذكروا مضمون المعارضة المبرورة لطريق بيان الفرق بين المستلتمين عن قبل الامين وعزوه الى الهبوط ولم ينعرضوا للجواب عنه اصلا فتمرد قولهم
والتفاوت في الخدمة جوده ولا ضرورة في الغلة لا مكان قسمتها كغيرها لان الظاهر هو التساوي في الخدمة ولو كان غل او شجر او غنم بين
بعضه لان المنافع لا تتبع فيتعد رقتهم اما صاحب العناية ولقائل ان يقول على التماثل في المنافع من قبل بقوله لان المنافع من حيث الخدمة
قبل ما يتفاوت وعلمه هنا ضرورة تعذر القسمة وفي ذلك توارد علمتين مستقيمين على حكم واحد بالثمن وهو باطل ويمكن ان يجاب عنه بان المذكور من
قبل متمم هذا التعليل لان علة الجواز بعذر القسمة وقلت التفاوت جميعا لان كل واحد منهما علة مستقلة الى هنا كما هو قول لا لسؤال شيء ولا لجواب
اما الاول فلان الباطل انما هو توارد العلمتين المستقيمين على الواحد بالثمن على طريق الاجتماع لا تواردهما عليه على سبيل التبدل كما تقرر في موضع
والملازم فيما نحن فيه هو الثاني دون الاول اذ لا يخفى ان المقصود من ايراد العمل المتعددة في امثال هذا المقام هو التبيين على ان كل واحدة منها
تصلح الافادة المدعى بالاستقلال بل لا عن الاخرى وفائدة ذلك بيان طرق مختلفة موصولة الى المطلوب ليسلك الطالب احدى طرقها
الثاني فلان الظاهر من تعليل المدعى باحدى العلمتين المذكورتين في كل من الموضوعين المتفرقين ان يكون كل واحدة منهما علة مستقلة والا يلزم
ان لا ينفذ شيء منها المدعى في مقامه ضرورة عدم حصول المطلوب بجزء العلة على ان استقلال كل واحدة منهما في الافادة بين اما قلة التفاوت
فلان التعليل في حكم العدم في غايته احكام الشرع واما ضرورة تعذر القسمة فلان الضرورات تبيح المحظورات على ما عرف ولبيت شعري اذا صنع
الشاي المذبور في قول استفت فيما بعد ولان الظاهر هو التسليم في الخدمة الى آخره وقد اعترف بانه وجه آخر لا لبطل القياس وكذا في الظاهر
فذلك من الادلة المتعددة المذكورة في كثير من المسائل فكل محل كل واحد منها جزء العلة لا علة مستقلة

كتاب المزارعة

ما كان الخارج من الارض في عقد المزارعة من الزرع ياتى في القسمة ذكر المزارعة عقيب القسمة كذا في الشرح قوله قال ابو حنيفة المزارعة بالثلث والرابع باظلة قال
في النهاية انما قيد بالثلث والرابع ليعين محل النزاع لانه لو لم يعين اصلا او عين جازم سماه كانت فاسدة بالاجماع انتهى اقول يريد على ظاهره وان المزارعة
بالنصف وبأكثر من النصف محل النزاع ايضا فكيف يتبين بالتقدير بالثلث والرابع محل النزاع فالوجه ما ذكر في سائر الشرح من انه انما قيد بالثلث والرابع
مع انه لا يجوز المزارعة في جميع الصور عندنا كما نقلنا الحديث فانه جاز في الحديث انه عليه السلام نهى عن المزارعة في كل ما عدا الثمن قال المزارعة بالثلث والرابع واما
في الحديث بذلك لكان العاوة في ذلك الوقت هذا كالتقدير انتهى والذم يمكن في توجيهه في العناية ان المقصود بقوله انما قيد بالثلث والرابع مقابلة التقدير
بالاطلاق لا مقابلة التنفيذ والتقدير يعني انه قيد بالثلث والرابع ولم يطلق بالتقدير عن الكلية لانه قيد بهذا القيد المخصوص وهو الثلث والرابع
ولم يقيد بقيد آخر كالنصف وغيره لكن فيه ما فيه كما ترى قوله لانه عقد شركة بين المال والعمل فيجوز اعتبارا بالمضاربة قال تاج الشريعة قلت
الرجح في المضاربة يحصل بال من احد الجانبين وعمل من الجانب الآخر منعقد شركة بينهما في الربح وهناك كك انتهى اقول لم يجز في المضاربة ان يكون
المال والعمل من احد الجانبين ولهذا قالوا بهناك وشرط العمل على رب المال مفسد للعقد وهنا جاز لما سياتي في الكتاب ان اذا كانت الارض

لا يملك العمل في محصيلها فله يحقق شرهه وله ما روى انه عليه السلام نهي عن الخبارة وهي المزارعة ولا تملكه استيجار بعض ما يخرج من عمله فيكون في معنى فغير النجاة وان الاجر محمول او معدوم وكل ذلك مفسد ومعاملة النبي عليه السلام اهل خبر كان خارج مقاسمة بطريق النبي والصلى وهو جاز واذ افسدت عنده فان سقى الارض وذكر بها ولم يخرج شئ فله اجر مثله لانه في معنى اجارة فاسدة وهذا اذا كان البذر من قبل صاحب الارض وان كان البذر من قبله فعليه اجر مثل الارض واخراج في الوجحين لصاحب البذر لانه فناء ملكه ولا فخر لاجر كما فصلنا الا ان الفتوى على قولها الحاجة الناس اليها وظهور تعامل الامة بها والقياس يترك بالتعامل كما في الاستعانة ثم المزارعة لصحتها على قول من يجيزها شرط احد ما كون الارض صالحة للزراعة لان المقصود لا يحصل دونه والثاني ان يكون رب الارض والمزارع من اهل العقد وهو لا يفتقر به لان عقد المزارعة لا ينعقد الا بين اهل و الثالث بيان المدة لانه عقد على منافع الارض ومنافع العامل والمدة هي العيار في التعيين والاربع بيان من عليه البذر قطعاً للمزارعة واعداً للمعقود عليه ومنافع الارض ومنافع العامل والخاصية ان نصيب من قبله لانه يستحق عوضاً بالشرط فلا بد ان يكون معلوماً ولا يعلم لا يستحق شرطاً بالعقد والسادس ان يخرج رب الارض بينه وبين العامل حتى لو شرط عمل رب الارض ينفسد العقد لغوات الفخلة والسابع الشراكة في الخارج بعد حصوله لانه ينقص ذكراً في الاجل فاما يقسم هذه الشراكة كان مفسد للعقد والثامن بيان جنس البذر ليس بالاجر معلوماً والعمل والبذر والبذر واحد جازد المزارعة ولا شك ان البذر مال بل البذر ايضا مال وقد اجتمعنا مع العمل في احد الجانبيين فكيف يتم اعتبار المزارعة مطلقة بالخيار فتأمل قوله لانه لا اثر في ملك العمل في تحصيلها قال صاحب معراج الدرر في شرح هذا العمل لانه انما هو الزاد انتمى اليه هذا العمل فتجرب لا يتقبل ذو فطرة سليمة عند سماع ان يحمل الضمير في قوله لانه على الثاني كما لا يخفى قوله ومعاملة النبي عليه السلام ابن حجر فيخرج من مقاسمة بطريق ابن ابي عمير وهو جاز قال بعض الفضلاء انه مخالف لما سلف في باب العشر واخرج ان ارض العرب كلها ارض عشرين خمسين من ارض العرب ممنوع كيف وقد يقرر في الباب المذكور ايضا ان ارض العرب لا يقر لها ملية على الكفران مشركي العرب لا تثبت منهم الا الاسلام او السيف وقد اقر النبي عليه السلام ابن خبير على ارضهم على الكفر وذكره واحد ارض العرب طولاً وعرضاً في الباب المذكور من ارضين ذلك في موضع عليه حكم بانا غير ليست من ارض العرب قوله والخارج في الوجحين لصاحب البذر لانه بما ملكه قيل قوله لانه بما ملكه منقوض عن غضب بذر فخره فان الزرع له وان كان مما ملك صاحب اليد واجيب بان الغاصب عامل لنفسه باختياره وتخصيه فكان اضافة الحادث الى عمله اولى والمزارع عامل بما غيره فبجعل العمل مضاعفاً الى الامر كذا في العناية وغيره اقول النقض غير وارد اصلاً والجواب غير دفع لما ذكرنا الاول فان الزرع في الصورة المذكورة يتبين بما ملك صاحب البذر وانما هو ملك الغاصب اذ قد مر في فصل ما يتغير عمل الغاصب من كتاب الغصب اذ اذا تغيرت العين المضمومة لفصل الغاصب حتى زال اسمها وعظم منافعا زال ملك المضموم منه عنها وملكها الغاصب ومنعنا عنها ما وفشل ذلك باشتراكها اذ ان غصب منته فزعمنا فقد تبين ان البذر بالغصب والزرع يصير ملك الغاصب فيكون الزرع مما ملكه واما الثاني فلان محل النقض انما هو قوله لانه بما ملكه وما ذكر في الجواب لا يفسد الفرق بين الغاصب والمزارع من جهة مورد النقض وانما يفسد الفرق بينهما من جهة كون احدهما عامل لنفسه باختياره والاخر عامل بما غيره والكل عام في الاول دون الثاني فلا يتم التقرير قوله الا ان الفتوى على قولها الحاجة الناس اليها وظهور تعامل الامة بها والقياس يترك بالتعامل كما في الاستعانة اقول القائل ان يقول نعم ان القياس يترك بالتعامل ولكن النص لا يترك بذلك لان التعامل اجماع على والاجماع لا يشرح به الكتاب ولا السنة على ما عرفت في علم الاصول فتجرب تسك ابى حنيفة رحمه الله بالسنة وهي ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهي عن الخبارة وهي المزارعة سيما لما عرفت فماده الفتوى على قولها ويمكن ان يقال لئلا يدفع ذلك يحمل المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم على ما اذا شرط في عقد المزارعة شرط منسأف المروى انهم كانوا يشترطون فيه شيئاً معلوماً من الخارج لرب الارض ونحو ذلك مما هو مفسد عندها وقد اشار اليه صاحب الكافي في حديث قال فان قيل التعامل على خلاف النص باطل قلنا النصوص الواردة في التجديدات منصوص والا لا يمكن لاحد الخلاف فيها او يحملها على ما اذا شرط شرطاً مفسداً فقد روى انهم كانوا يشترطون فيها شيئاً معلوماً من الخارج لرب الارض ونحو ذلك مما هو مفسد عندها الى هنا كلامه قوله والجماع من نصيب من لا يترك من قبله لانه لا يشترط عوضاً بالشرط فلا بد ان يكون معلوماً اقول في ذلك ان بيان نصيب كل من المتعاقدين مما لا بد منه في عقد المزارعة فيه بيان فيجب من المازين قبله من الشرط المذكور ان نصيب الاخر مما لا يجزى كثيراً من فاعل قوله والسابع الشراكة في الخارج بعد حصوله لانه ينقص ذكراً في الاجل فاما يقسم هذه الشراكة كان مفسد للعقد قال كثير من الشراح لانه اذا شرط قطع الشراكة في الخارج بقية اجارة فخصته والقياس بان جواز الاجارة لخصته بامر معدوم انتهى قوله في بيان القياس

قال اوصى عندهما على اربعة اوجه ان كانت الارض والبئر لواحد والعمل لآخر او العمل لواحد والبئر لآخر

لان البئر آلة العمل فصارت كما اذا استأجر خيطا لثيطة بآلة الخياط وان كان الارض لواحد والعمل والبئر للبئر

لواحد جائز لان استئجار الارض ببعض معلوم من الخراج فيجوز كما اذا استأجرها بدارهم معلومه وان كانت الارض

كما يابى قياس الاجارة المحضه باجر معدوم يابى جوازها باجر موجود وارضا وقد يقرنى كتاب الاجارة ان القياس يابى جواز الاجارة مطلقا كقول المصنف عليه السلام هو المستغنى غير موجود في الحال لكننا جازنا ما استحسننا لما جرت عليه الناس اليها فكيف يتم الاستدلال بمجوز ان يابى القياس جوازها على ما هو في الارضه على تقدير بقائها اجارة محضه فالظاهر ان يقال بدل قولهم والقياس يابى جواز الاجارة المحضه باجر معدوم والارضه باجر معدوم فاسد قطعاً ثم قول لا يندب على ذي فطره سليمة ان مراد المصنف بهما غير ما ذكره هو لا والبشرح فانهم علموا كون ما يقطع هذه الشبهة مفسدا للعقد بانها اذا شرط فيها ما يقطع الشكره في الخارج تبقى اجارة محضه والقياس يابى جواز الاجارة المحضه باجر معدوم والمصنف فرج كون ما يقطع هذه الشبهة مفسدا للعقد على ما قبله حيث قال فما يقطع هذه الشكره كان مفسدا للعقد فقد جعل عليه ذلك ما قبله وهو مضمون قوله لا يندب في الشكره في الارض فخراده ان عقد المزارعة شكره في الاستعداد وان كان اجارة في الاستعداد فكذا معنى الشكره مستعني في انعقاد المزارعة فما يقطع هذه الشكره ينفي المستعني في انعقادها فيفسد عقد المزارعة لا محالة قوله وهي عندنا على اربعة اوجه وعلم ان مسائل المزارعة في الجواز والنسب مبنية على اصل وهي ان المزارع يستأجر اجارة وتتم شكره وانقضاء اجارة انما هو على منفعة الارض او على منفعة العامل دون منفعة غيره مما من منفعة البئر والبذر لانها استيجار بعض الخارج وهو لا يجوز قياسا لكننا جازناه في الارض والعالم لورود الشرع به فيما امان في الارض فخر عبد الله بن عمر رضي الله عنه وتعامل الناس واما في العامل فنقل رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهل خيبر والتعامل لم يرد الشرع به في البذر والبقر فاخذنا فيما بالقياس فكل ما كان من صور الجواز فهو من قبل استيجار الارض او العامل ببعض الخارج او كان المشروط على احدهما شيئين متجانسين ولكن المستوفى به هو استيجار الارض والعالم ببعض الخارج لكونه مودود الشرع وكل ما كان من صور عدم الجواز فهو من قبيل استيجار الآخرين او كان المشروط على احدهما شيئين غير متجانسين فلم يكن احدهما متعلقا بالآخر ولكن المستوفى به هو استيجار غير الارض والعالم ببعض الخارج لعدم ورود الشرع في غيرهما وهذا هو الاصل الذي يدور عليه مسائل المزارعة كذا في الشرح والامار السنية في الذخيرة وجامع فخر الاسلام ثم ان صاحب العناية بعد ما ذكر الاصل المزبور قال فاذا عرف غير ذلك علمنا في تطبيق الوجه على الاصل المذكور فاما الوجه الاول فهو ما كان المشروط على احدهما شيئين متجانسين فان الارض والبذر من جنس العمل والبقر من جنس العمل المستوفى به هو استيجار العمل كان العامل مستأجر الارض لرب الارض استأجر العامل والوجه الثاني والثالث ما فيه استيجار الارض والعالم واما الوجه الرابع على ظاهر الرواية فباطل لان المشروط شيان غير متجانسين فلا يمكن ان يكون احدهما متعلقا بالآخر بخلاف المتجانسين فان الشكره او الاصل يجوز ان يستمتع بالارض والشرع الى هناك كما سبق في قولنا في خلل لانه جوف في الوجه الاول ان يجعل العامل مستأجر الارض وان يجعل رب الارض مستأجر العامل ولا مجال فيه الاول بل لا بد ان يكون المستأجر فيه هو رب الارض لان البذر كان من قبله في هذا الوجه وقد يقر فينا في الشرط الاول من شرط صحة المزارعة عندنا ان البذر اذا كان من قبل رب الارض كان المستوفى به هو العامل فكان المستأجر هو رب الارض وانما يصح ان يكون العامل مستأجره اذا كان البذر من قبله او يكون المعقود عليه غير متعلق بالارض وعن هذا قال المصنف في تحليل جواز المزارعة في الوجه الاول لان البئر آلة العمل فصار كما اذا استأجر خيطا لثيطة بآلة الخياط فانه بمنزلة التصريح بان المستأجر في هذا الوجه هو رب الارض والعالم هو الاجارة كخياط

قال ولو امتنع رب الأرض والبذر من قبله وقد كره المزارعة الاض فلا يشترط في عمل الكتاب قبل هذا في الحكم لها فيما بينه وبين الله تعالى بل يترك استؤاؤه للعامل كونه في ذلك

قال واذا مات احد المتعاقدين بطلت المزارعة اعتبارا بالاجارة وقد عرفت في الاجارة ان المزارعة في السنة الاولى ولم يستحصل احد المتعاقدين

دب المزارعة في يد المزارع حتى يستحصل المزارع وتقسيم على الشطر وتلحق المزارعة فيما بقي من السنة الثانية في ابقاء العقد في السنة الاولى واعاقة الحقين

مخاروف في السنة الثانية والثالثة لانه ليس فيه ضم بالعامل فيها فليست على القياس بومات دبا لارض قبل المزارعة بعد ما ذكرنا لارض وكذا لا يفسد في المزارعة

لان فيه ابطال مال المزارع ولا يفسد للعامل مقابل ما عمل كما ينبغي انشاء الله تعالى واذا فسخ المزارع بعد من قام بحق صاحبه من فاقاجاج المزارع فانه جائز ان يجره ولا يفسد للعامل عليه

ما ذكرنا من وجوب ابقاء العقد في السنة الاولى فاما قوله بالخراج فاذا انعدم المزارع لم يستحصل المزارع في السنة الاولى حتى يستحصل المزارع في السنة الاولى البيع ابطال

حق المزارع والتأخير اذ من ابطال المزارع فحق المزارع من المزارع لان المزارع في السنة الاولى لم يستحصل المزارع في السنة الاولى البيع ابطال

اخر من يقصد من ارض المزارع في السنة الاولى فحق المزارع في السنة الاولى البيع ابطال

العقد قد عرفت في السنة الاولى فحق المزارع في السنة الاولى البيع ابطال

العامل امام رب العقد قد عرفت في السنة الاولى فحق المزارع في السنة الاولى البيع ابطال

بقدر ما يملك لان فيه اضرار المزارع ولو اضرار المزارع ان يأخذ بقدر ما يملك لصاحبه من ارض المزارع في السنة الاولى فحق المزارع في السنة الاولى البيع ابطال

ثم تحليل المزارع في جبهته بالملك ان مزارعة فحق المزارع في السنة الاولى فحق المزارع في السنة الاولى البيع ابطال

لان المزارع عامل في السنة الاولى فحق المزارع في السنة الاولى البيع ابطال

ولان المزارع عامل في السنة الاولى فحق المزارع في السنة الاولى البيع ابطال

وتقرر ان البذر اذا كان من قبل رب الأرض تعيين ان يكون المزارع موزع ب الأرض والمفروض في مسئلتنا ان يكون البذر من قبل رب الأرض

فكيف يتم القول بان المزارع استاجر الأرض ليقوم العمل فيها لنفسه قوله واذا مات احد المتعاقدين بطلت المزارعة اعتبارا بالاجارة هذا هو القياس

واما الاستحسان فمقتضى عقد المزارعة الى ان يستحصل المزارع كذا في الشرح وعرفنا في النهاية ومعالج الدرر اية الى السبوط والذخيرة وقال بعد ذلك

في النهاية واعظم انه اراد بقوله واذا مات احد المتعاقدين ما بعد المزارع لان النسيب يكون قبله مذكور فيما بينه ولم يفصل بين ما بنت الأرض او لم يثبت

ولكنه ذكر جواب المناصب في قوله في وجه الاستحسان ولما بنت المزارع في السنة الاولى ولم يذكر جواب ما لم يثبت عند موته ولعله ترك ذلك اعتمادا

دخوله في اطلاق اول المسئلة انتهى اقول فيه بحث لان ما ذكرنا في اول المسئلة انها موجوبان القياس كما صرح به قاطبة فيدخل فيه ما بنت المزارع عن موته

وما لم يثبت ولا شك ان مراده بالجواب في قوله ولكن ذكر جواب المناصب في قوله في وجه الاستحسان فلما بنت المزارع في السنة الاولى ولم يذكر جواب

ما لم يثبت عند موته انها موجوبان الاستحسان فكيف يتم قوله ولعله ترك ذلك اعتمادا على دخوله في اطلاق اول المسئلة ولا ريب ان دخوله في جواب

القياس لا يقتضي دخوله في جواب الاستحسان ايضا وعن هذا اختلف المشايخ فيه كما صرح به في الذخيرة حيث قال واذا مات رب الأرض بعد المزارعة

قبل البناء هل يبقى المزارعة ففسية اختلاف المشايخ انتهى قوله واذا فسخت المزارعة بين قاض بحق صاحب الأرض فاقاجاج الى بعضها جاز كما في

الاجارة قال في النهاية ثم هل يحتلج في فسخ المزارعة الى قضاء القاضى او الى الرضى ذكرني في الذخيرة فيه اختلاف الروايات فقال لا يصلحة الفسخ من

القضاء او الرضا على رواية الروايات لانها في معنى الاجارة وعلى رواية كتاب المزارعة والاجارات والجماع الصغير لا يحتاج فيه الى ائتشاف ولا الى

الرضا وبعض مشايخنا المتأخرين اخذوا برواية الزياوات وبعضهم اخذوا برواية الاصل والجماع الصغير انتهى وقال في النهاية والتشبيه بالاجارة

يشير الى انه اختار رواية الزياوات فانه عليها لا يصلحة الفسخ من القضاء او الرضا لانها في معنى الاجارة على رواية كتاب المزارعة والاجارات والجماع

الصغير لا يحتاج فيه الى ذلك انتهى اقول فيه نظر لان التشبيه بالاجارة انما يصلح للاشارة الى انه اخذ برواية الزياوات ان لو كانت الرواية في

الاجارة مقصورة على افتقار الفسخ فيها الى القضاء والرضا وكان المصنف قد اخذ بها لكان من رواية افتقار الفسخ الى احداهما ولم يكن شيء منهما

المصنف قال هناك ثم قول القاضى الفسخ القاضى الشارة الى انه يقتصر الى قضاء القاضى في انتقص وهكذا ذكر في الروايات في عذر الدين وقال

في الجماع الصغير وكل ما ذكرنا انه ذكر فالاجارة فيه ينتقص وبذلك ايدل على انه لا يحتاج فيه الى قضاء والقاضى انتهى فتأمل قوله وليس للعامل ان

يطلبه ما كره الأرض وحضر الامار الشئى قال في النهاية الفسخ بعد عقد المزارعة وعمل العامل يتصور في حوزة ذلك في الكتاب الصوريين منها

وجها اذا فسخ بعد ما كره الأرض وحضر الامار واذا فسخ بعد نبات المزارع قبل ان يستحصل المزارع ولم يذكرنا اذا فسخ بعد ما كره الأرض الا انه

الاجارة

الاجارة

والمساقاة هي المعاملة في بيع الثمار والكلام فيها كاللزام في الزراعة وقال الشافعي راء المعاملة جائز ولا يجوز المزاجعة
لاستعمال المعاملة لان الأصل في هذا المصاهرة والمعاملة أشبه ببيعان فيه شركة في الزيادة دون الأصل وفي المزاجعة لو شرط الشركة
في الزرع دون البذر بان شرط فقه من رأس الخارج فيفسد فجعلنا المعاملة أصلاً وجوزنا المزاجعة تبعاً لها كالشرب في بيع الأرض
والقول في وقف العقار وشرط المدة قياس فيها لانها اجارة بفن كفا في المزاجعة وفي الاستحسان اذا لم يبين
المدة يجوز ويقع على اقل ثم يخرج لان الثمر لا ذكر كنهها وقت معلوم وقيل ما يتفاوت ويبدل فخل فيها ما هو المتيقن
وأجرك البذر في أصول الرطوبة في هذا بمنزلة ادراك الثمار لان له نهاية معلومة فلا يشترط بيان المدة بخلاف الزرع لان
استدائه لا يختلف كنبو أخيراً وصيفاً وبيعاً والاستثناء بناء عليه فتدخله الجهالة وبخلاف ما اذا دفع اليد غرساً على
ولم يبلغ الثمر معاملة حيث لا يجوز الا ببيان المدة لانه يتفاوت بقوة الأرض وضعفها تقاوتاً فاحشاً وبخلاف ما اذا دفع بخلاف
اذا اصول شرط على ان يقوم عليها او يطلق في الرطوبة تفسد المعاملة لانه ليس لذلك نهاية معلومة

ولان المزاجعة لما وقع فيها الخلاف بين الأئمة كانت الساجدة الى علمها من تقدمت ولان تقريراتها اكثر من تفرجات المساقاة انتهى اقول
في تقريره نوع غلط فانه قال في اوائل كلامه لان المساقاة جائزة بلا خلاف وذلك يقتضي عدم وقوع الخلاف اصلاً في جواز المساقاة وليس كذلك
قطعاً لان ابا حنيفة لم يجوز كما ذكر في نفس الكتاب حيث قال قال ابو حنيفة المساقاة يخرج من الثمن باطية وكذا ان لم يجوز كما ذكر في عامة الشرح وفي
جمهورية الشرح كان من حق المساقاة ان يقرم على المزاجعة لكثرة من يقول يجوزها ولو رددوا الاحاديث في معاملة النبي عليه السلام بابل خير الا ان
موجبين صوب ايراد المزاجعة قبل المساقاة احد بها شدة الاعتقاد الى سحره احكام المزاجعة لكثرة وقوعها والثاني كثرة تفرج مسائل المزاجعة بالنسبة الى
المساقاة اقول فيه ايضاً شيء وهو ان قوله ولو رددوا الاحاديث في معاملة النبي عليه السلام بابل خير يحمل نظر فان الاحاديث كما وردت في حق المساقاة
وردت في حق المزاجعة ايضاً من غير فصل سيما الاحاديث الواردة بطرق شتى في قصة اهل خيبر وعن هذا قال المستفي في اوائل كتاب المزاجعة وهي في
المزاجعة فاستدعت الى حنيفة وقال الاجازة لما روي ان النبي عليه السلام عامل اهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمر وزرع انتهى وكان كلامه فويلني
الشرح اطلع على ما في كلام الآخرين انهم حيث ترك ما اخل به الآخر كما ترى قوله والمساقاة هي المعاملة قال في النهاية والمساقاة هي المعاملة
بلغة اهل المدينة ومفهومها اللغوي هو الشرعي فهو مائة دفع الاشجار والكروم على من يقوم باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم من ثمرها انتهى
ورد عليه صاحب الاجلح والايضاح حيث قال هي عبارة عن المعاملة بلغة اهل المدينة وفي الشرع عقد على دفع الشجر الى من يصليحها ومن
ثمره وقال في الحاشية مفهومها اللغوي اعم من الشرعي لانه كما توهمه صاحب النهاية انتهى اقول ليس ذلك بوارد اذا الظاهر ان المراد بالمعاملة
في قوله والمساقاة هي المعاملة بلغة اهل المدينة هو المعاملة اليهودية بين الناس المسلمة بلغة اهل المدينة وهي متفارقة دفع الاشجار والكروم الى
من يقوم باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم من ثمرها وليس المراد بها مطلق المعاملة الشاملة لمثل البيع والاجارة وسائر العقود كقولهم
اللغوي اعم من مفهومها الشرعي والايضاح ان لا يقع قوله المساقاة هي المعاملة بلغة اهل المدينة او الاشك ان اهل المدينة لا يطلقون لفظ المساقاة
على كل معاملة بل انما يطلقونها على معاملة مخصوصة مضمونة بين الناس وقد اعترف ذلك المراد ايضاً بان المساقاة عبارة عن المعاملة بلغة
اهل المدينة فلا يتصور ان يكون مفهومها اللغوي اعم من الشرعي كما لا يخفى قوله والكلام فيها كاللزام في المزاجعة قال في النهاية يعني شرطاً
في الشرط التي ذكرت في المزاجعة انتهى اقول في هذا التفسير غلط لان الشرط التي ذكرت للمزاجعة ليس كلها شرطاً للمساقاة فان شرائط
المساقاة اربعة كما نص عليه الامام قاضيان في فتاواه وفي النهاية وغيره ايضاً وشرائط المزاجعة ثمانية كما سفي الكتاب في اوائل المزاجعة وكيف
يتم القول بان شرائط المساقاة هي الشرط التي ذكرت للمزاجعة وقد سبق صاحب الكفاية الى هذا التفسير الذي ذكره صاحب النهاية ولكن فيه
ما يصلح في الجملة حيث قال اتي وشرطها هي الشرط التي ذكرت للمزاجعة مما يصح شرطاً للمساقاة انتهى ثم اقول لعل مراد المصنف بقوله
والكلام فيها كاللزام في المزاجعة ان الدليل على جوازها وعدم جوازها على القولين كما سفي المزاجعة ويرشد اليه قوله وقال الشافعي المعاملة كما
ولا يجوز المزاجعة لا يتبعها الى آخره فانه بيان قول ثالث فارق بين كون المزاجعة اصلاً وكونها تبعاً فلو كان المراد بقوله والكلام فيها كاللزام في المزاجعة

وهذه ردة الغراس لانها بها بالارض فيجب فيها واجز مثله لانه لا يدخل في قيمة الغراس
لنقصها بنفسها وفي آخرها طريق اخر بينها في كفاية المنتهى وهذا الصنف والله اعلم

كتاب الزباج

مقرر وقد مر سلكه جواز الخس بالانذار رواته واحدة فذكر مسلكنا في بيان وقوع الرد المتين فيها يدل على ان المراد بترك ذلك العمل في تولد
ولو اراد العامل ترك ذلك العمل هو التبرك الامتياز لا غير فتأمل قوله ولقد ردد الغراس لانها بالارض قال صاحب النهاية يعني لو قطع
الغراس وسلمها لم يكن تسليما للشجر الغراس بل يكون تسليما لقطعة خشبية وهو ما شرط ذلك بل شرط تسليم الشجر لقوله على ان يكون الارض والشجر
رب الارض والغراس نصين فلما لم يكن تسليما بهي ثابته وجب رد قيمتها انتهى واقضى افره في شرح هذا العمل على هذا المنوال صاحب موطع
الدراية وصاحب النهاية واعترض بعض النفاذ على قولهم لو قطع الغراس سلمها لم يكن تسليما للشجر بل يكون تسليما لقطعة خشبية حيث قال فيه بحث اذ لم
حينئذ لم يكن تسليما للشجر انتهى اقول منع ذلك مكاورة لان الشجر على النقص عليه في عامة كتب اللغة ما كان على ساق من نبات الارض فاذا قطع الغراس
لم يصدق عليه هذا فلا يطابق عليه لفظ الشجر فلا يكون تسليم القطوع تسليما للشجر لانه لا يمكن ان يكون تسليما لقطعة خشبية كما قاله هو لا والشرح نعم ان
قولهم كما ان شرط تسليم الشجر لا تسليم قطعة خشبية مشترك لا يجدي طائفا منها لان استحقاق الغراس للشجر ليس بمقتضى الشرط بل يكون الشجر ملكا
كما صرح به ولقد يجب على رب الارض رد قيمة تمام الغراس مع كون الشجر ان يكون الارض والشجر بين رب الارض والغراس نصين وقد
ترشد قوله وفي شرحها وجه اخر بيناه في كفاية انتهى يعني وفي تخرج هذه المسئلة طريق اخر اى دليل آخر سوى ما ذكرناه في كتابنا هذا من طريق قنبر
الطمان بيناه اى بينا ذلك الطريق الاخر في كفاية انتهى قال كثير من الشرح في تفسير ذلك الطريق وهو شرط الارض نصف الغراس بين
العامل بنصف ارضه او شراره جمع الغراس بنصف ارضه ونصف الخارج فكان عدم جواز هذا العقد لجهالة لاند الغراس نصفها او جمعها لا لاقبال
سنى الاستيعار الذى هو معنى قنبر الطمان انتهى اقول يرد على الصورة الثانية ما ذكره وهى قولهم او شراره جمع الغراس بنصف ارضه و
نصف الخارج انما لا يصلح لان يكون طريق تخرج هذه المسئلة لان وضع هذه المسئلة على ان يكون الارض والشجر بين رب الارض والغراس
نصين وفي الصورة المذكورة يكون جميع الغراس لرب الارض فلا يتصور المناصفة في الشجر فتأمل

كتاب الزباج

قال جمهور الشراح الناسبة بين المزارعة والزباج كونهما اتفاقا في الحال لا امتناع في المال فان المزارعة انما تكون باتفاق اصحاب في الارض
للاستعارة بما ينبت منها والذبح اطلاق الحيوان بالذبح روجه في الحال لا امتناع بلحمة بعد ذلك انتهى اقول يتجه على ظاهره ما ذكره من كفاية
انما يقتضى تعقيب المزارعة بالذبح وون تعقيب المساقاة بالذبح اذ لا اتفاق في المساقاة والذي وقع في ترتيب الكتاب لتعقيب المساقاة
بالذبح لا لتعقيب المزارعة بها فلا يتم التقريب اللهم الا ان يقال جلا المزارعة والمساقاة في حكم شى واحد بنا على اتحادهما في اكثر الشرائط
والاحكام كما تقرنى سبحانه فكانت المناسبة المذكورة بين المزارعة والزباج بمنزلة المناسبة بين المساقاة والذبح فما تقرر ان ذلك
وعن هذا ترى كثير من اصحاب معتبرات الفتاوى كالزخري والمجدد قنبر قاضي خان وغيره انكفوا انكر كتاب المزارعة وجلا المساقاة
بابا منها وعنونوها بالمعالم وذكر كل واحدة من المزارعة والمساقاة في الكتاب بكتاب على عدة لا يدل على استبدال كل واحدة منها بذاتها

قال وفيهجة المسلم والكاتب حلال لما للثبوت والقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وحل اذا كان يعقل التسمية والذبحه ويصيط وان كان صبيها او مجنونا او امراة اما اذا كان لا يفيظ ولا يعقل التسمية والذبحه لا تحل لان التسمية على الذبحه شرط بالنص وذلك بالقصد وصحة القصد بما ذكرنا

قال صاحب العناية والرب على المشتق معلول اصفه المشتق منها لكن لما كان الحل ثابتا بالشرع جلت بشرط ان يتحقق قول ليس هذا الكلام منه يستعمل المعنى لان ثبوت الحل بالاشتراك مما لا ينافي في كون الصفة المشتق منها التي هي الزكوة عليه الحكم كما لا يخفى على ذي مسكة قوله وفيهجة المسلم كتاب حلال لما ملونا والقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم عنى بقوله لما ملونا قوله تعالى الا ما ذكيتم فهو في حق المسلم وقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم في حق الكتاب من باب اللطف والنسبة كذا ذكره تاج الشريعة وهو الاحسن عندى ايضا في بيان مراد المصنف هنا قال صاحب العناية وقوله لما ملونا اشارة الى قوله تعالى الا ما ذكيتم ولما استشعر ان يقال الا ما ذكيتم عام مخصوص بخروج الوثني والمراد بالجوهرى فلا يكون قاطعا في الافادة ضمن اليه قوله من قائل وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الى هنا كلامه اقول فيه بحث اما اوله فلا ناسم ان الخطاب في قوله تعالى الا ما ذكيتم عام للكفار بل الظاهر انه مخصوص بالمومنين كما يدل عليه السباق في السياق في التظيم الشريعة الا يرى ان اقباله اول سورة المائدة وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا افروا بالعقد واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما ياتي عليكم من غير محرم على الصبي وانتم حرمت ولا شك ان الخطابات الواقعة هناك للمومنين خاصة ثم قال فخرجت حرمت عليكم الذبيحة والدم ونحو هذا بل غير الذبيحة والدم والموقوفة والمتردية والطيخة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وقال القاضي البينى وبني وغيره من المفسرين ان قوله تعالى حرمت عليكم الميتة الخ بيان لما ياتي عليكم فلا يجرم يكون الخطاب في حرمت عليكم الا ما ذكيتم للمومنين خاصة ايضا فلا يكون مما ياتي الوثني ونحوه ولين سلم عمومته للوثني ونحوه ايضا فلا نسلم ان من قبل ان العام الذبيحة جزء منه البعض بل هو من قبل العام الذي نسخ بعضه باخراج الوثني والجوهرى والمراد من حكمه اذ قد تقرر في علم الاصول ان التخصيص عندنا انما يطلق على قصر العام على بعض ما يتناول به هو مقتضى ما في العام وان قصره على بعض ما يتناول به هو مقتضى غير مقتضى به هو الفسخ لا التخصيص وان الذي لا يكون تقييدا انما هو العام الذي نسخ بعض ما يتناول به فانه يكون تقييدا في الباقي بلا ريب ولا شك ان انسخ فيه من قبل الثاني دون الاول لان الذي يخرج الوثني ونحوه غير مقتضى بقوله تعالى الا ما ذكيتم فكان تقييدا في الافادة ولين سلم كونه تقييدا غير قاطع في الافادة فهو كات في افادة المطلوب هنا بلا حاجة الى ضم شيء آخر اذ قد تقرر في علم الاصول ايضا ان الدليل الظني يقتضي وجوب العمل وان لم يقدّر وجوب الاعتقاد وما نحن فيه من العمليات وانما نيا فلان مثل ما ذكره صاحب العناية في قوله تعالى الا ما ذكيتم على الاستدلال بقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم بان يقال ايضا انه عام مخصوص بخروج المذموم باسم الله عليه فيقتضى ان يضم اليه ايضا دليل آخر وانما لا خلاف ان الضم المذكور هنا يفيد في حق ذبيحة الكتابي دون ذبيحة المسلم لاختصاص الدليلين المقصود بالكتابي فيلزم ان يقتضى الدليلين قاصرا عن افادة حل ذبيحة المسلم على معنى رحم الشارح المذموم القدر الا ان يرى ان الدليل الثاني اذا افاد حل ذبيحة الكتابي اذا دخل ذبيحة المسلم ايضا ولا شك ان المراد بالعام في قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب وبما يحرم قال البخاري في صحيحه قال ابن عباس لعاصم وبنا حكموا واشتدل صاحب الكافي وكثير من الشرح على ذلك بان لا يحل على ذلك لم يكن لتخصيص اهل الكتاب بالذكر فائدة اذ قد سبق في الكتابي وغيره فيما سوى ذلك من الاطمينان الجوهرى اذ هو اعم من حكمه على كلهما ورد عليهم صاحب العناية حيث قال بعد نقل استدلالهم المذكور وفيه نظر فان التخصيص باسم العلم يدل على اننى عام سواء بل مرادهم

وفي اسرهم واقوله الثلث في تناول المري والرجلين وهو حجة على الشافعي في الاكفاء بالملحوم والمري الا انه لا يمكن قطع هذا القطع
 لا بقطع الملحوم فيثبت قطع الملحوم باقتضائه ونظامه ما ذكرنا في حجة ما بالك من لا يجوز ان يكون له باليشترط قطع جميعها وقتها ان قطعها لكل
 وان قطع اكثرها فكذلك عندنا في حذيفة بن اليمان قطع الملحوم والمري واحد الرجلين قال بعض الله عنه هكذا ذكر القدر في الاختلاف ونقصه
 والمشيهور في كتب مشائخنا احمد بن محمد الله ان هذا قول ابي يوسف وحده وقال في الجامع الصغير وان قطع نصف الملحوم ونصف الاوداج لم يكن في قطع
 من الاوداج والخلق في كل واحد خلافا لاختلاف الرواية فيه فالجواب ان عند ابي حنيفة رحمه الله اذا قطع الثلث اثنى ثلث كان يحل به كان يقول ابو يوسف
 او لا ثم رجع الى ما ذكرنا وعن محمد بن ابي حنيفة رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله ان كل فرس من اصل نفسه لا ينضال عن غيره ولو ولد له
 بفرس فيعتد اكثر كل فرس منها ولا يونس من المقصود من قطع الرجلين انما هو الدم فينقب احداهما عن الآخر اذ كل واحد منهما يجري الدم اما الملحوم
 يخالف الدم في انه يجري لعلف وللماء والمري يجري النفس فلا بد من قطعها ولا يخي في حذيفة رحمه الله ان لا ينفق مقام الكلى في كل واحد من الاضراس
 ثلث قطع انما قطعها كقطعها للمقصود يحصل بها ما نزل الله للمفسح والتفريق في اخراج الروح لانه لا يجري قطع عجز النفس والطعام فيخرج لم يقطع اما الرجلين فينقب
 على زيادة التعانين اذا قطع الثلث الاكثر باي مكانه لم يقطع شيئا احتياطا ليجل الحمة قال ابي حنيفة رحمه الله في النحر بالظفر الشن اذا كان تحت عظمي يكون له الجاه بل ان كان في مكانه يكون هذا الذي
 قوله فيكون كسر العنق ههنا هو الايقن اذا شك ان الذبح اكله كان من قبيل الاقراودون الفري كان في العنق ههنا هو الاقرب ههنا هو الاقرب ههنا هو الاقرب
 قال وقد جاء في معنى افرى ايضا الا انه لم يسمع في الحديث انتهى فعلى هذا الاجمال كسر العنق في الحديث لكونه غير سموم به فضلا عما ان يكون
 اليق والنب واما قول المصنف فيما بعد في اثنائنا فليس قول محمد بن وهب ولا لا ينفق في فعله جزء منه على احتمال فري معنى افرى ايضا كما ذكر في الحديث
 ولا ينافيه عدم السبل في الحديث لان ما ذكره فيما بعد لفظ نفسه لفظ الحديث او اقتيابه منه لدم الفرق بين الفري والافر اسطلاحا كما ذكر في انما
 هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله في اسرهم واقوله الثلث في تناول المري والرجلين وهو حجة على الشافعي في الاكفاء بالملحوم والمري قال
 في العناية احتج الشافعي بانه جمع الاوداج واثمة الاوداجان فدل على ان المقصود بهما ما يحصل به نزوق الروح وهو يقطع الملحوم والمري لان
 الحيوان لا يعيش بعد قطع احداهما ايضا كما لا يخفى وقد اجمع عنه المصنف في تقريره دليل الى حذيفة فيما بعد حيث قال لانه لا يجري بعد قطع مري
 النفس او الطعام مع ان الشافعي لم يقل بكفاية قطع احداهما بل شرط قطعها معا وقال في العناية بعد ذكر الاحتياج المستفاد وهو ضعيف لفظا
 ومعنى اما لفظ فلان الاوداج لادالة لها على الملحوم والمري احصا او ما معنى فلان المقصود اسالة الدم النخيل وهو انما يحصل بقطع مجزاة
 انتهى اقول ما ذكره في وجهه لفظا ليس بسديد اذ قد ذكر في الاحتياج المزبور وجه دلالة الاوداج على الملحوم والمري بانه جمع الاوداج واثمة
 الاوداجان فدل على ان المقصود بهما ما يحصل به نزوق الروح وهو يقطع الملحوم والمري فلا معنى بعد ذلك لمجرد اني دللتها عليهما بل لا بد من بيان
 محذور كما لا يخفى قوله لانه لا يمكن قطع هذه الثلاثة الا بقطع الملحوم فيثبت قطع الملحوم باقتضائه قال بعض الفضلاء في بحث لان المفهوم من
 كلام المصنف الذي سيذكره في تعليل الى حذيفة عمل الاوداج على الاستغراق حيث بنى تعليله على قيام الاكثر مقام كل فحينئذ يثبت قطع الملحوم
 يتناول لفظه لا باقتضائه انتهى اقول ليس هذا بنحو لان ما يوجب من كلام المصنف في تعليل قول ابي حنيفة رحمه الله ان قطع احد الاوداج على
 الاستغراق الا انه لا يتحقق ان يكون الاستغراق من جهة واحدة كدلالة اللفظ عليه عبارة بل يجوز ان يتحقق الاستغراق
 من جهة واحدة كدلالة اللفظ على قطع الثلاثة عبارة وعلى قطع الرابع ايضا اقتضائه كما ذكره بهن اذ لا شك انه يحصل
 من المجموع استغراق العروق الاربعة كلها وان كان من جهة الدلالة اعني العبارة والاقتضا فلا تدافع بين كلامي المصنف كما توهم قوله
 ويخرج الدم بقطع احد الوجين فيكتفي به بخر من زيادة التعذيب اقول لقائل ان يقول لو كان في قطع الوجين معا زيادة التعذيب
 وكان في الاكفاء لقطع احداهما بخر من زيادة التعذيب لكان قطع العروق الاربعة جميعا في الزكوة اولى عند ابي حنيفة ايضا بل ينبغي ان يكون الاكفاء بقطع
 احد الوجين اولى فان تعذيب الحيوان بلا فائدة مما يجب الاحتراز عنه على ما يقرر في كثير من قواعده الفقهية مع انه صرح في الشرح وغيره بان
 قطع اجمع اولى عند ابي حنيفة ايضا فتأمل قال في العناية لا يقال الاوداج جمع دخل عليه الالف واللام وليس ثمرة معصوم فينصرف الى
 الواحد كما في قوله تعالى لا يسل لك النساء من بعد لان ما تحته ليس افراده حقيقة والانصراف الى الجنس فيا يكون كذلك انتهى وادروا على بعض الفضلاء

منه

كتاب الاضحية
قال الامام ابو حنيفة رحمه الله تعالى في كتابه في بيان ما يجب على كل مسلم من عمرته من الحج والعمرة والاضحية
فقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى في بيان ما يجب على كل مسلم من عمرته من الحج والعمرة والاضحية

والاضحية وغيره فان المذكور فيها ان الاضحية تنجز في يوم الاضحية ولم يذكروا في وقتها واخذ منها عموم الاضحية لشي من غير الشاة كما يشعره لفظه ونحوه
في عبارة صاحب النهاية وقال صاحب الغاية وسراج الدرر في الاضحية في اللغة اسم ما ينجز في يوم الاضحية انتهى اقول فيه ساحة ظاهرة فانه
يتناول كل ما ينجز في يوم الاضحية من مثل الدجاجة والحمامة ونحوها مما لا يطلق عليه لفظ الاضحية لاحسب الشرع ولا يحسب اللغة وقال صاحب الكفاية
والكفاية هي ما ينجز في يوم الاضحية انتهى اقول فيه خلل بين فانه يتناول كل ما ينجز في يوم الاضحية ونحوه وانما هذا معنى الضحية مطلقة ولا شك ان
الاضحية اخص منها ثم قال صاحب النهاية واما بشرعنا فالاضحية اسم لمحمود من وجوه الابل والبقر والضان والسمك من وجوه
فصاها من هذه الانواع الاربعة والجنس من الضان ينجز بهيمة القرية في يوم مخصوص وهو يوم الاضحية عند وجود شرطها وسببها انتهى
صاحب الغاية وفي الشريعة عبارة عن نجز حيوان مخصوص في وقت مخصوص وهو يوم الاضحية انتهى اقول يرد على ظاهرة ان الاضحية في الشرع
عبارة عما ينجز من حيوان مخصوص في وقت مخصوص لا عن نجز ذلك الحيوان في ذلك الوقت فان هذا معنى الضحية لا معنى الاضحية وقد لوح
الاضحية اصطلاحا حيث قال في في الشريعة ما ينجز في يوم الاضحية بنبذة القرية وقال فيما نقل عنه ومن قال عبارة عن نجز
محمود في وقت مخصوص فالتمييز بين الاضحية والضحية انتهى ثم اقول يمكن ان يجاب عنه بحمل الكلام على المسامحة بناء على ظهور المرام فيكون المراد نجز
حيوان مخصوص به اية ان المذبح افسه ونحوه كما قيل في تعريض العلم بحصول صورة الشيء في العقل ان المراد منه هو الصورة المحاسة في
العقل على المسامحة كما حققه الشريف الجرجاني في عدة موضوعات من تصانيفه وطعن بعض الفضلاء في التعريف الذي ذكره صاحب النهاية بوجه آخر
حيث قال اعلم انه لا بد للتعريف من وجه آخر وهو ان يقول بسن مخصوص فلا يتقضى التعريف انتهى اقول يمكن ان يجاب عنه ايضا بان قوله
حيوان مخصوص يعني عن ذلك التقيد الآخر فان المراد بالخصوص ما يعلم بخصوص النوع وهو الانواع الاربعة الابل والبقر والضان والسمك من وجوه
السنن ايضا وهو الذي فصاها من الانواع الاربعة المذكورة واجتزاع من الضان وضده فلا يتقضى التعريف بشي نعم لو فصله كما وقع في النهاية
وغيره لو كان الظاهر لانه سلك الاجمال اعتمادا على ظهور تفصيل ذلك في تضاعيف المسائل الآتية ثم قال صاحب النهاية واما شرطها
فتكون ان شرط الوجوب وشرط الاداء اما شرط الوجوب فاليسار الذي يتعلق به وجوب صدقة الفطر والسلام والوقت وهو ايام النحر
لو دلت المرأة ولدا بعد ايام النحر لاجب الاضحية لاجله ثم قال واما شرط الاداء فالوقت ولو ذهب الوقت بسقط الاضحية الا ان في حق اثنين
بالامصار يشترط شرط آخر وهو ان يكون بعد صلوة العيد ثم قال واما سببها فهو السبب في هذا الكتاب فان سبب وجوب الاضحية بوصف الضحية
فيما بانها مكنته او ميسرة لم يذكر في اصول الفقه ولا في فروعها الا في الاول فاقول بالبد التوفيق ان سبب وجوب الاضحية الوقت وهو ايام النحر
والفني شرط الوجوب وانما قلنا ذلك لان السبب انما يعرف بنسبة الحكم وتعلقه به اذا اصل في اضافته الشيء الى الشيء ان يكون جاذبا بسببها
وكذا اذا ازمه ففكر بغيره كما عرف ثم ههنا تذكر وجوب الاضحية بذكر الوقت ظاهر وكذلك الاضافة فانه يقال يوم الاضحية كما يقال يوم
الجمعة ويوم العيد والرمضان الاصل هو اضافة الحكم الى سببه كما في صلوة الظهر ولكن قد يضاف السبب الى حكمه كما في يوم الجمعة ومثل هذه

كتاب النسخة
وعنه انما استشهد به في الحق مع قول الشافعي في رد ذكر الجماوي ان على قول ابي حنيفة واجبة وعلى قول
ابي يوسف ومحمد سنة صك كذا ومكة اذ ذكر بعض المشايخ الاختلاف وجه السنة قوله عليه السلام من اراد ان يفتي
منكم فلا يخذل من شعره واظفار شيتا والتعليق بالامارة ينافي الوجوب ولا نهالو كانت واجبة على المقلد
لوجب على الميا فدلنا نهيها لا يختلفان في الوظائف المالية كالزكاة وقاصا كالعشرة

روحه الوجه قوله عليه السلام من وجب سعة ولم يصح فلا يقرب مصلا لنا ومثل هذا الوعيد لا يلحق بغيره غير الواجب له ما قرب به من غير وجهها
وقتها يقال يوم الاضحية وذلك يوم من بالوجوب كان الاضحية للاختصاص وهو بالوجوب هو المقضي الى الوجوب ظاهر بالنظر
الى الجنس غير ان الاداء يختص بسباب يشق على المساكين استحضاره ويقوت بمعنى الوقت فلا تجب عليه بمنزلة الجمعية والمراد بالارادة ما روي
والله اعلم ما مر منه السهول والخير والعذرة منسوخة وهي شاة تقام في رجب على ما قيل انما اختص الوجوب بالحربة لانهما وظيفة ما لا يكاد
لا يملك ولا لك هو الوجوب لا سلام لكونها قربية وبلاقامة لما بينا واليسار لما روي من اشترط السعة ومقداره ما يجب صدقة الفطرة وقد مر في غير
هذا الكتاب

ليس بالقدرة المكنة واللام يسقط وكان عليه ان يضحي وان لم يشتر شاة في يوم النحر انتهى اقول وليس هذا ايضا بشي لان مراد المصنف هناك
قوات اول الاضحية بمعنى الوقت لا سقوطها بالكلية في حق اقيم ايضا فان الاداء هو تسليم عين الثابت بالامر تقوت بمعنى الوقت في الواجبات
الموقته مطلقا لان الوقت شرط الادائها على ما عرف في اصول الفقه واما القضاء فهو تسليم مثل الواجب بالامر فلا يسقط بمعنى الوقت وانما
الغائبة بمعنى غير الوقت لا غير هذا ايضا ما عرف في اصول الفقه وقد تقرر في الاثر ان القضاء قد يكون على ما يقول كالصلوة الصلوة وقد يكون مثل غير مقبول كالفدية للصوم
وثواب الفقه والحج وعدد الاضحية من القسم الثاني وقالوا ان اداء ما في وقتنا يلزم اية الدم وقضا بالبعد مضى وقتها بالتصدق بعينها او بغيرها
فقول ذلك البعض ثم ظاهر قول المصنف ويقوت بمعنى الوقت يدل على ان وجوبها ليس بالقدرة المكنة غير مسلم وقوله واللام يسقط وكان عليه
ان يضحي وان لم يشتر شاة في يوم النحر ليس بصحيح اذ لم يقل احل يسقط وجوبها حتى يصح قوله واللام يسقط ولم يقل احل يصح اداء الموقوفات
بعد مضى وقتها حتى يصح قوله وكان عليه ان يضحي وان لم يشتر شاة في يوم النحر فان الضحية اراقة الدم وهي انما تقبل في وقت الاداء لا بعده
وانما الذي يلزم بعده قضاءها وهو انما يكون بالتصدق بعينها او بقيمتها لا بغيره ثم قال ذلك البعض وسبق قول المصنف انها شبه الزكاة
حيث انها تسقط بهلاك المال قبل مضى ايام النحر كالزكاة تسقط بهلاك النصاب بخلاف صدقة الفطر لانها لا تسقط بهلاك المال بعد طلع
الفجر من يوم الفطر انتهى وهذا كما صرح في ان المستحب فيها هو القدرة الميسرة الى هنا كما سمعنا اقول وهذا ايضا ساقط جدا لان الاضحية انما تسقط
بهلاك المال قبل مضى ايام النحر لا بهلاكه بعد مضىها حتى لو انقرض بعد مضىها كان عليه ان يتصدق بعينها او بقيمتها كما مر بيانه ووجه ذلك ان
في علم الاصول من ان وجوب الاداء في الموقوفات التي يفيض الوقت عن ادائها كالصلوة ونحوها انما يثبت آخر الوقت اذ هذا هو الوجه
حقيقة لانه في ذاك الاثر بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لاشي عليه والاضحية من هاتيك الموقوفات فتسقط بهلاك المال قبل مضى
وقتها ولا تسقط بهلاكه بعد مضى وقتها بقر سبب وجوب ادائها اذ ذاك بل يلزم قضاءها بالتصدق بعينها او بقيمتها بخلاف الزكاة فانها لو وجبت
المطلقة دون الموقته كما نفي عن علم الاصول فتسقط بهلاك النصاب مطلقا في اي وقت كان باعتبار القدرة الميسرة فيها ومن شرط
ملك القدرة بقاها بالبقاء الواجب للملك ان يثقل الى العسر كما عرف في اصول الفقه فلو كان المستحب في الاضحية ايضا هو القدرة الميسرة لزم ان
تسقط الاضحية اداء وقضا بهلاك المال بعد ايام النحر ايضا لكون دوام القدرة الميسرة شرطا لا محالة ومما ادا المصنف بقوله المراد ببيان مشا
الاضحية بالزكاة في مجر سقوطها بهلاك المال في بعض الاحوال لاني استقوط بهلاكه في كل حال ومن الذين فيه قوله من حيث انها تسقط
المال قبل مضى ايام النحر كالزكاة بهلاك النصاب حيث قيد بهلاك المال بكونه قبل مضى ايام النحر في سقوط الاضحية واطلاق بلاك النصاب في سقوط
الزكاة والمجب ان هذا الفرق مع وضوح كيف خفي على ذلك البعض حتى جعل كلام المصنف كالصريح في خلافه قوله ووجه الوجوب قوله عليه السلام
من وجب سعة ولم يصح فلا يقرب مصلا لنا ومثل هذا الوعيد لا يلحق بغيره الواجب اعترض عليه بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم يترك
شفا عني واجيب بان محمول على الترك اعتقاد اداء الزك احصا فان ترك السنة اصلا حرام وقد يجب المتعاقبة لان فيه ترك الاذان والاقامة في

فصار كما لو باع اضحية وهذا كان الصحيح لما وقعت عن صاحبه كان اللحم له ومن اتلف لحم اضحية غيره كان الحكموا ذكرناه
ومن غصب شاة ففعل بها ضمن قيمتها وجازعن اضحية لانه ملكها مسابق الغصب بخلاف ما لو اوص
شاة ففعل بها لانه يضمنه بالذبح فلم يثبت الملك له الا بعد الذبح والله اعلم

وقد ثبت المنع عن بخلاف القياس فلا يقياس عليه غيره انتهى واذا كان كذلك فكيف قياس عدم جواز بيع الجمل بمثل الخل والابازير على عدم جواز
بيعه بالدرهم كما يقتضيه قول المصنف اعتبارا بالبيع بالدرهم وقد تقر في اصول الفقه ان من شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل معدولا
عن القياس فالظاهر ان يترك القياس على البيع بالدرهم في تحليل هذه المسئلة ويقال في تحليلها لانه لا يصلح ان يكون بدلا عن عين الجمل
مقامه لعدم الانتفاع به كالانتفاع بعين الجمل فالحكم بحكمه عين الجمل بخلاف ما ينتفع بعينه مع بقائه كما مر وقد اشار اليه صاحب البذلح حيث قال
ان يبيع بذه الاشياء وبما يمكن الانتفاع به مع بقا عينه من متاع البيت كالحجاب والخل لان البذلح الذي يمكن الانتفاع به مع بقا عينه يقوم مقام
البذلح فكان البذلح قائما بمعنى وكان الانتفاع به كالانتفاع بعين الجمل بخلاف البيع بالدرهم والذناير لان ذلك مما لا يمكن الانتفاع به مع بقا
فلا يقوم مقامه الجمل فلا يكون الجمل قائما بمعنى انتهى قوله فعاد كما لو باع اضحية قال جماعة من الشراح في بيان معنى هذا الكلام يعني انه لو باع اضحية
واشتري بثمنها غير باق او كان غير باق فنقص من الاولى تصديق بافضل على الثانية ولو لم يشتري حتى مضت ايام لم يصدق بثمنها كذا انتهى اقول فكل
في بيان مراد المصنف بقوله المذكور جاد حيث جادوه صورتين فزادوا في الصورة الاولى اشترا غير باق بثمنها واعتبروا بالتصديق في تلك الصورة
في بعض اشمن دون كله وزادوا في الصورة الثانية مضى ايام لم يصدق في كلام المصنف هذا ما يدل على شيء من ذلك وليس في المقام يقتضي
تشابها كما لا يخفى مع ان الامر في معنى هذا الكلام على طرف التمام على حذف المضان اى كما لو باع لحم ضحية فيكون المراد به الاشارة الى ما
في الكتاب من قوله ولو باع الجمل واللحم بالدرهم او بما لا ينتفع به الا باستهلاكه تصديق بثمنه تدبر قوله ومن اتلف لحم ضحية غيره كان الحكم ما ذكرنا
قال في العناية وقوله ومن اتلف لحم ضحية غيره متصل بقوله وان تشاحا يعني ان تشاحا عن التحليل كان كل واحد منهما متعلقا لحم ضحية صاحبه
اتلف لحم ضحية صاحب كان الحكم فيه ما ذكرناه وهو قوله فكل واحد منهما ان يضمن صاحب قيمة لحمه انتهى اقول ليس هذا التوجيه بوجه فان قول المصنف فان تشاحا
فلكل واحد منهما ان يضمن صاحب قيمة لحمه مسئلة تامة لا بد لها من دليل معارض لما في التوجيه المذكور فقد اخذ مقتضى المسئلة وهو قوله وان
تشاحا وضمن البية مال مغاير لتالي المسئلة غير نكرة في الكتاب اصلا فنصار ان تشاحا عن التحليل كان كل واحد منهما متعلقا لحم ضحية صاحبه حصل
ذلك معفى الدليل وحصل كبراه قول المصنف بعد القدمات الكثيرة ومن اتلف لحم ضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه والحق عندى ان
قول المصنف ومن اتلف لحم ضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه متصل بما قبله وهو قوله وهذا لان الضحية لما وقعت من صاحب اللحم لم يقبله بمنزلة
الصغرى وبذلك بمنزلة الكبرى ومجربا على اصل المسئلة وهو قوله وان تشاحا فلكل واحد منهما ان يضمن صاحب قيمة لحمه فمضى الدليل ان
تضحية كل واحد منهما لما وقعت من صاحب كان اللحم الذي اتلفه بالاكل لصاحبه النفس ومن اتلف لحم ضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه من تضمنين
صاحبه اياه قيمة لحمه وليت شعري ان صاحب التوجيه الاول اذا يصنع في حق قول المصنف وهذا لان الضحية لما وقعت من صاحب كان
لحمه لم يسل بحبله وحده وليللا آخر على اصل المسئلة ثم يحبل متصلا بشئ آخر غير اصل المسئلة فانظر وتبصر بان تيسر

ان يبيع بذه الاشياء

بذلح

تساها

كتاب الكراهية

قال رضي الله عنه فكلما في معنى المكروه وهو الذي يحرم من غير ان يكون مكرها حراما الا انه لما لم يجد فيه نصرا فاطمأنا لربطه عليه
منه الحرام ومن ابن حنيفة وابي يوسف روي عنه انه قال في الحرام اقرب وهو يشتمل على فصول منها فصول في الاكل والشرب
قال ابن حنيفة يكره سحوم الاذن واللبان والابوالايل وقال ابن بسف ويحرم الكا باس بابوالايل

كتاب الكراهية

اور الكراهية بالاشعيه لان عامة مسائل كل واحد منهما لم يخل من اصل او فرع يرويه الكراهية الا يرى ان الاشعيه في ليالي ايام الخمر كرهت
وكذا الاشعيه في الاشعيه بحرمه فاما حبيب البهنا واولاد غير بائنا منها ولا ذلك فوج الكتاب في غير ذلك كما ان الامر في كتاب الكراهية كذا في
الشرح ثم ان عبارات الكتب قد اختلفت في ترجمه بالكتاب فتمت ساه محمدي الجامع الصغير باسم الكراهية وعاه وضع الطحاوي في مختصره
وتبعها المصنف وسماه محمدي في الاصل بالاستحسان وعليه كتب كثير من مشائخنا كما كفي للحاكم الشهيد والمبسوط والمحيطة والذخيرة والمغني وغيره
وسماه الكرخي في مختصره بالخطه والابا حقه وتبعه القدوري في مختصره والامام قاضي خان في فتاواه وكذا وقع في الحنفية والشيعة والايضا في كل
وجهه هو موليا اما وجه التسمية بالكراهية فلان بيان المكروه اتم لو جوب الاحتراز عنه واما وجه التسمية بالاستحسان فلان فيه ما منه الشرح
وما تبعه ولقد الاستحسان احسن فلقب به اولان اكثر مسائله استحسان الامجال للقياس فيها واما التسمية بالخطه والابا حقه فلان الخطه الشئ
الابا حقه الطلاق وفيه ما منع عنه الشرع واما با حقه اذكر وجه كل منهما في الاختيار شرح المختار وفي شرح الكثر للامام الرليعي ثم ان الكراهية في اللغة
منع كرهه الشئ كره باكره كراهية ما في الميزان هي ضد المحبة والرضى قال الله تعالى عسى ان تكله هو اشيا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا
وهو شر لكم فالكراهية ضد المحبة والحبوب لغة والكراهية ليست بعند الارادة عندنا فان الله تعالى كاره للكفر والمعاصي اي ليس برضا
بها ولا يحب لها وان كان الكفر والمعاصي بارادة الله تعالى وشيئته وعن المعتزلة هي ضد الارادة ايضا على ما عرفنا في اصول الكلام واما
معنى الكراهية في الشرعية فلما هو المذكور في الكتاب قوله قال رضي الله عنه فكلما في معنى الكراهية يعني اختلاف اصحاب الشرع في معنى الكراهية
فروى عن محمد بن نص على ان كل مكروه حرام الا انه لم يبي فيه نصا فاطمأنا لم يطلق عليه لفظ الحرام فكان نسبة المكروه الى الحرام عنده كنسبة الخمر
الى الفرض في ان الاول ثابت بدليل قطعي والثاني ثابت بدليل ظني وروى عن ابن حنيفة وابي يوسف انه الى الحرام اقرب ثم ان هذا المكروه كراهية
تحريره واما المكروه كراهية تزيه في كل اقرب هذا خلاصة ما ذكره في الكتب لبعض التأخرين هناك ما طويله الذيل لاحاصل ما تركنا الشرح
لما في تضاعفها من الاختلال كراهية الاطناب قوله قال ابو حنيفة رحمه الله كره سحوم الاذن واللبان والابوالايل وقال ابو يوسف ويحرم الكا باس
بابوالايل قال جماعة من الشراح حض الاذن مع كراهية سحر الحرام يستقيم عطف الالبان عليه اذا لم يكن لا يكون الامن الا ان انشئ
يعنون انه لو قال يكره سحوم الحمر واللبان سحر الحرام في التسمية في البانها الى الحمر المذكور فيما قبل وذلك يعم المذكور والانا فاستقيم عطف الالبان في
الى التسمية الرجوع الى مطلق الحمر على اقبال ان الالبان لا يتصور في ذكور الحمر وانا نتحقق في اننا نثبت في الاذن نعم يمكن تصحيح ذلك بتقدير
ما يدل لكن مرادهم عدم استقامة ذلك نظر الى ظاهر التركيب فستقطعت عن كلامهم موافقة بعض التأخرين وقال ذلك البعض وانا فخص كراهية
الحمر الاذن بالذكر ولم يذكر كراهية الحمر بما سبق في كتاب الذبائح لانه لما عتق الفصل بانه في الاكل والشرب وقد ذكر في الذبائح جميع الايول
محمدا ولما عاكفنا يلزم التكرار فذكر بعضا منها تذكيرا لذكر الشرب انتهى اقول ليس هذا ما يعتد به لان حديث عنوان الفصل بانه في الاكل والشرب
لا يفيد شيئا فيما نحن فيه اصلا فان ما يتعلق بالاكل والشرب في هذا الفصل غير منحصر في هذه المسئلة بل كثير من المسائل الاية المذكورة في هذا الفصل

وقاويل قول أبي يوسف لا بأس باللتدأوى وقد بينا هذا في التقدمة في الصلوة والذي بائع فلا يبيد ما واللبن متولدين
الحجر فأخذ حكمه قال لا بأس بالاكل والشرب والادهان والتطيب في اينة الذهب والفضة للرجال و
النساء لقوله عليه السلام في الذي يشرب في اناء الذهب والفضة انما يشرب في بطنه نارج منه وان ابوه يرب
بشرب في اناء فضة فلم يقبله وقال نهانا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم

من مسائل الاكل والشرب ايضا فيصنع عنوان الفصل بالاكل والشرب سواء لم يذكر فيه المسئلة في اصل او ذكر معا غير ان ايضا ما سبق في الذبايح
والاحاديث وذكر من المسائل السابقة في الذبايح تذكر للابواب في غير تمام ايضا لان ذكر ما ذكر مرة وبين مستوفى في ذكره اليه اتي المذكرات ليس من
واب الحنفين ولا ما يسم اصله ثم قول الاوجب ان يقال انما حض الاثن بالذكر مع كراهية تحوم غير ايضا لان جميع ما لا يוכל حمة قد ذكر في الباب
مستوفى وكراهية تحوم الاثن انما ذكرت ههنا توطئة للكرهية الباشا التي لم تذكر فيما مضى ولا قبل للكرهية تحوم غير بالملوية لذلك فلا جرم خص الاثن
بالذكر دون غير ما تم قال ذلك البعض واما الحكم ابوال ابل فاما ذكره المصنف فيما سبق وذكره ههنا في الجامع الصغير فليس فيه التكرار حتى
يحتاج فيه الى الاعتدال انتهى كلامه اقول ليس به اجماع صحيح لان المصنف ايضا ذكره ههنا في الهداية والبداية فانه التكرار قطعاً وانما لم يذكر
التكرار لانه المصنف ليس في حيز الاجتهاد ونكس ما ذكره ما ذكره من قول مجتهد فاذا ذكر مسئلة مرتين لزم التكرار لانه قوله وقاويل قول ابى يوسف
لا بأس باللتدأوى انما احتاج المصنف الى هذا التاويل لان مذهب ابى يوسف ان يוכל حمة نجس كما مر في كتاب الطهارات فانه من
يكون شربه حراماً والمفهوم من قوله ههنا وقال ابو يوسف ومحمد لا بأس بالبول والابول حل شرهبا عن ابى يوسف ايضا فاقل المصنف قول ابى
المذكور ههنا في اباس عن شرهبا لللتدأوى وشرهبا لللتدأوى ليس بجرام عنده وان كانت نجسا تمسكا بقصة الغريبين كما مر بيان في كتاب
الطهارات قال صاحب غاية البيان في هذا المقام واما قول ابى يوسف ومحمد في الجامع الصغير لا بأس بذلك فيصرف الى لحم الفرس
لا الى الفرس نجس عن ابى يوسف ايضا الا انه اطلق شرهبا لللتدأوى وقد مر بيان في كتاب الطهارات في فصل البئر انتهى اقول فيه نظر لان
محمد في الجامع الصغير يكره المحرم يعقوب عن ابى حنيفة قال كره شرب ابوال ابل وكل لحم الفرس وقال ابو يوسف ومحمد لا بأس بذلك
كلامه الى ههنا لفظ محمد في الجامع الصغير وقد اعترف به الشارح المذكور حديث ذكر لفظه بكذا بعينه ولا يذهب عليك ان عبارة كره في قوله وقال ابو
ومحمد لا بأس بذلك كلمة من ان يكون قول ابى يوسف ومحمد في الجامع الصغير منصرفا الى لحم الفرس خاصة بل يقتضي شموله لابل والابول ايضا
قوله وقد بينا هذه الجملة في التقدمة في الصلوة والذبايح فلا نعيد اقول في رواج هذه الحوالة بحث فان البان الاثن من هذه الجملة ولم تبين فيما
تقدم قط وكذا ابوال ابل من هذه الجملة ولم تبين في شيء من كتابي الصلوة والذبايح وانما ثبت في كتاب الطهارات في فصل البئر في ضمن بيان
بول ما يוכל حمة مطلقاً وعن هذا قال صاحب الكافي وقد مررت هذه الجملة في كتاب الطهارات والذبايح ويمكن ان تحيل في توجيه كل من هاتين الجملتين
انما في توجيه الصورة الاولى فيها بان يحل المراد بهذه الجملة في قوله قد بينا هذه الجملة على ما عد الا لبان بقية بيان كراهية اللبن بعد قوله فلا
نعيد به بقوله واللبن يتولد من اللحم فاخذ حكمه وانما في توجيه الصورة الثانية منها فان الطهارة لما كانت من شروط الصلوة ومبايها عجز
المصنف عن كتاب الطهارات بكتاب الصلوة سماحة قال بعض المتأخرين وانما قال في الصلوة مع ان البيان لم يكن نيبا بل في كتاب
الطهارة في فصل البئر اشارة الى انه ينبغي ان يذكر مسائل الطهارة في فصل من فصول كتاب الصلوة كما وقع في فتاوى قاضي خان ان لا يشر

واذا ثبت هذا في الشرب فكذلك في الاكل وهذا هو الوجه في معناه ولا يشبهه غيره من المشركين وتنتج يلزم من المشركين
وقال في الجامع الصغير بكسر و من اكل الخمر يبرئ من ذنوبه وفيه الرجال والنساء يعوم النهر وكذلك اكل كل ملحقة الذهب
والاكتحال بميل الذنوب الفضة كذلك ما شبه ذلك كالمخلعة والمرأة وغيره مما ذكرنا قال لا بأس باستعمال آنية الرصاص والنجاسات والبلور
التي في الشاي في كبره لانه في معنى الذهب والفضة في التمايز فلهذا ليس كذلك لانه ما كان مع عبادتهم التمايز غير ان ذهب الفضة
قال في بحر الشرب في الاكل المفضض عند ابي حنيفة في الكوب والسهم المفضض والجلوس على الكرسي المفضض والسنن المفضض اذا كان يتبع
الفضة ومعناه يتبع موضع الفم فيلزم هذا موضع اليد لاخذ في السهم والبرص موضع الجلوس قال ابو يوسف بكسر ذك ذلك وقول محمد بن زياد ان حنيفة
يروي مع ابي يوسف وعلى هذا الخلاف لانه المصطب بالذهب والفضة والكرسي المصطب بها وكذلك اذا حصل ذلك في السيف والشمع
وحلقة المرأة او حصل المصطب من ذهبها او فضتها وكذلك الاختلاف في اللجام والكوابل والنقر اذا كان مفضضا وكذلك الثوب فيه كتابه بن صبر
فمنه على هذا الوجه الاختلاف فيما يخلص قاما التيمم الذي لا يخلص فلا بأس به بأكلا جسام

لما كتب على حدة انتهى اقول ليس بهذا الشيء لان ما له ان يكون مراد المصنف بتعبيره المذكور الاشارة الى التبع نفسه فيما فعل في اول كتابه من
الطهارات كتاب على حدة دون فصل من فصول كتاب الصلوة وبطلان ما يفتي بالعقل ان يقصد الاشارة الى مثل ذلك على ان الشرح ذكره واما
في اول الكتاب وجبا وجبا الاية او الطهارة في كتاب مستقل فكون الذي ينبغي ان يذكر مسائل الطهارة في فصل من فصول الصلوة ممنوع وعن
تري الكثر ثقات السلف والخلف ذكر مسائل الطهارة في كتاب على حدة وقال ذلك بعض شمر ان المصنف بين فيما تقدم ان شرب البوال الا
حرام عند ابي حنيفة رحمه الله مطلقا وخلال عند محمد بن حريز مطلقا ولا يوجب عند ابي يوسف شرب ذكرا او انثى من غير طهارة
مع ان استعمال طهارة حل شرب غير طاهر وان طهارة لم يلزم عنده الا سحبه الثابت بقوله عليه السلام ما وضع شفاكم فاحرم عليكم كما سبق فبطل
على طهارته وورثا به الى هنا كلامه اقول حديث الدور سابقا لحد الان حله ان يكون عامة الطهارة في الغسل بان يعبر وليا عليها او طهارة فانما
يكون عامة تحلة في الخارج فاختلقت الجهة وبهذا الظاهر قالوا في العلوم العقلية ان الحكم على العنقوت في الدين والعنقوت علة للحكم في الخارج فالاشارة
بالحكم على العنقوت برهان الى وجوبه برهان الى ولا دور اصلا وبكذا الحال بين كل موثر واثره فان الاول علة للثاني في الخارج وان كان الثاني
علة للاول في الغسل اى دليل عليه ومن هذا القليل استدلالنا بوجود العالم على وجود الصانع قوله واذا ثبت هذا في الشرب فكذا في الاكل

ونحوه لانه في معناه اى لان الادمان في آنية الذهب او الفضة ونحوه في معنى الشرب منها لان كلامنا من ذلك استعمال لها والمحرم هو الاستعمال
بأى وجه كان لما فيه من التجرد والاسراف في شغل الادمان والتطليب ايضا وفي النهاية فيقول صورة الادمان المحرم هو ان ياخذ آنية الذهب والفضة
ويصيب الدين على الراس اما اذا دخل يده فيها واخذ الدين ثم صب على الراس من اليد لا يكره كذا ذكره صاحب الذخيرة في الجامع الصغير
صاحب العناية بعد نقل ذلك وارى انه مخالف لما ذكره المصنف في الكحل فان الكحل لا بد وان ينفصل عنها حين الاكتمال ومع ذلك فقد ذكره
في المحرمات انتهى اقول يمكن دفع المخالفة بين القولين بان المحرم في ادواني الذهب والفضة والآنها هو استعمالها واستعمال آنية الذهب والفضة
عند اعادة الادمان منها انما يتحقق في العرف والعادة باخذ آنيةها وصب الدين منها على البدن لا باوخال اليد فيها واخذ الدين ثم صب
على البدن واما استعمال كحلته الذهب او الفضة فانما يتصور عادة باوخال اليد فيها ثم الاكتمال به فانفصال الكحل عنها حين الاكتمال
لا يتحقق في حق استعمالها فافترقا واعترض صاحب التيسيل على اقبل في صورة الادمان المحرم بوجه آخر وهو انه يقتضي ان يكره اذا اخذ الطعام

من آنية الذهب او الفضة بملعقة ثم اكل منها وكذا اذا اخذه بيده واكلم منها واجاب عنه صاحب الدرر والغفر بما يقرب مما ذكرناه في دفع قوله
صاحب العناية في الكحل حيث قال بعد ذكر ذلك الاعتراض اقول منشأه اختلافه عن معنى عبارة المشايخ وعدم الوقوف على مرادهم بالاول
فلان من في قولهم من انما ذهب ابتداءه واما الثاني فلان مرادهم ان الادوات المصنوعة من المحرمات انما يحرم استعمالها اذا استعملت في
صنعت لا يتبعها في الناس فان الادوات الكبيرة المصنوعة من الذهب والفضة لاجل اكل الطعام انما يحرم استعمالها اذا اكلت الطعام منها باليد او بالملعقة لانها صنعت
لاجل ابتداء الاكل منها باليد او بالملعقة في العرف واما اذا اخذ منها ووضع على موضع مباح فاكل منه لم يحرم لا تقاضا ابتداء الاستعمال منها

لما ان مستعمل جزء من الاناء مستعمل جميعه اجزا فذكر كذا ما اذا استعمل موضع الزهبي والفضة في حذانه من ان ذلك باطل
ولا يعتبر بالتواضع فلا يكون كالحاجة المكسرة بالخراب في العلم في الثوب وشمس الزهبي في الفضة يقال ومن ارسل اجتراله
محررنا او حاد ما فاشترى لحما فقال اشتريناه من يهودي او نصراني او مسلم وبهجة استعمله لان قول الكافي
مقبول في المعاملات لانه خبر صحيح يصدر عن عقل ودين يعتد فيه حرمة الكذب والحاجة ما استعمله
قبوله لكثرة دفع المعاملات وان كان غير ذلك لم يستعمله ان ياحكل منه

وكذا الاواني الصغيرة المصنوعة لاجل الاديان ونحوه انما يحرم استعمالها اذا اخذت وصب منها الدهن على الراس لانها انما صنعت لاجل الادوية
منها بذلك الوجه واما اذا ادخل يده فيها واخذ الدهن وصبه على الراس من اليد فلا يكره لانها ابتداء لا استعمال منها فظهر ان مرادهم ان يكون
ابتداء والاستعمال المتعارف من ذلك المحرم الى هنا كلامه اقول فيه نوع اشتراك بل اختلاف فان قوله منشأوه الغفلة عن معنى عبارة الاشياء
ثم بيانه اياه بقوله اما الاول فلان من قولهم من انما ذهب ابتداءية امر زائد بل محتمل اما الاول فلان المذكور في عبارة عامة المشايخ في آية الذهب
والفضة بكلمة في بدل كلمة من وعليه عبارة الكتاب والجامع الصغير والمحيط والذخيرة وعامة المعبرات وانما وقعت كلمة من في كلام بعض المتأخرين
من اصحاب المتن واما ثانيا فلانه لا تأثير للابتداء في تشيئة الجواب الذي ذكره ههنا او كفي في الفرق بين الاستعمال المتعارف وغيره سواء كان
الاستعمال في الابتداء او في الانتهاء ويظهر ذلك بالتأمل التضاد والذوق السليم ثم ان بعض المتأخرين بعد ان ذكر الجواب المزبور طعن في بعض
عباراته قال ونحن ان الفرق بين حصول الادوية ليس بما ذكره الجيب بل بوجود ماسة اليد بالاناء وقت الاستعمال في الصورتين وبعبارة في الثالثة
فان للماسة تأثير في الحرمة كما ينبغي من جواب النفس من موضع الفضة في الاناء المنقوض او المضرب وقت الشرب فتأمل انتهى اقول يريد على هذا
الفرق الذي زعمه حقا النقض الذي اوردوه صاحب التسهيل فانه اذا اخذ الطعام من آية الذهب او الفضة بملقعة ثم اكل منها او اغترفه وكلم
منها لم يوجب به نكاح ماسه اليد بالآية مع انه يكره بلا شك فالخلص الكفر ههنا انما يحصل بالمصير الى الفرق بين الاستعمال المتعارف وغيره لا بالغير
واما الاناء المنقوض او المضرب فمبطل عما نحن فيه فانه ليس بخالص فضة او ذهب بل هو مركب من لوح فضة او ذهب فاعتبر بالواقع في حرمة
الشرب منه ماسه العضو بالخروج الذي هو الفضة او الذهب ولم يعتبر بما حباه ولكل من الجانبيين اصل ياتي بيانه قوله لما ان استعمل جزء من الاناء
مستعمل جميع الاجزا فذكر كذا ما اذا استعمل موضع الزهبي والفضة في حذانه من ان ذلك باطل
فيما قيل واما صاحب الكافي فافروه ههنا ايضا حيث قال اتج البويوسف يعوم ما ورد من النبي ورواه بعض المتأخرين حيث قال بعد نقله في
الكافي قلت ورد النبي عن الشرب في اناء الذهب والفضة كما سبق وصحة على المنقوض والمضرب ممنوع وقال في الحاشية رد لما في الكافي من
اجتاج البويوسف اقول ليس ذاك تمام لان ما ورد من النبي عن الشرب في اناء الذهب والفضة ان لم يعلم المنقوض والمضرب عبارة عما
دلالة كموهلا اديان فيه ونحوه كعمومه للاكل بملقعة الذهب والفضة والاكتمال سبيل الذهب وكذا ما اشبه ذلك به كالمكحلة والمرآة وغيرهما فان
المدر في كلامنا دل النبي الوارد المذكور وكل سند دلالة كما صرحوا به عن هذا قال في المحيط البراني حجتها العمومات الواردة بالنهي عن استعمال
الذهب والفضة ومن استعمل انما كان مستغلا كل جزء منه فانه وهذا لان الحرمة في استعمال الذهب والفضة في الاناء وغيره انما كانت
لما فيه من التشبه بالاكاسرة والجباة بكل مكان بهذا المعنى كره بخلاف خاتم الفضة والمنطقة حيث لا يكره لان الرخصة جازت في ذلك ايضا
واما هنا بخلافه الى هنا انقل المحيط تأمل وقال الامام الزيلعي في شرح الكنت لابن يوسف ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه عليه السلام قال من
شرب في اناء ذهب او فضة او اناء فيه شيء من ذلك فانه يجر جر في بطنه ناجم رواه الدارقطني انتهى ورواه عليه ايضا ذلك البعض حيث قال بعد

ولا يقبل قول المستوفى ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة انه يقبل قوله فيها جريا على مذهبه انه يجوز القضاء به في ظاهر الرواية
يقول الفاسق سواء حتى يعتد بهما أكبر الراي قال ويقبل فيها قول العبد والحر والامة اذا كانوا بعد ذلك عند العدالة الصالحة
سراج والقبول بجهانه فمن المعاملات ما ذكرنا ومنها التوكيل ومن الديانات الاخبار بنجاسة الماء حتى اذا الحبر وسئل عن
يتوضأ به وينتقم ولو كان الحبر فاسقا ومستورا آخرى فان كان أكبر رايه انه صادق يتيمم ولا يتوضأ به

في المسئلة واثبات انتهى أقول يشكل على التوجيه الاول الفرق بين المعاملات والديانات لان قول الناسق يقبل في الديانات ايضا بشرط
التحرى كما سبق في التصريح به في الكتاب وكذا يشكل ذلك على التوجيه الثالث على احدى الروايتين وهي رواية الاشارة فالتأثير المناسب عند
هو التوجيه الثاني فان الفرق المذكور يستقيم حينئذ لا لخصه لقبول قول الناسق في الديانات بدون التحرى قوله ولا يقبل فيما قول المستور
في ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة انه يقبل قوله جريا على مذهبه انه يجوز القضاء به قال الشراح وظاهر الرواية اصح لانه لا بد من اعتبار احاطة
الشهادة ليكون الخبر ملزما وقد سقط اعتبار العدو في اعتبار العدالة انتهى أقول فيه بحث لان اصل أبي حنيفة في الشهادة ان يقتصر الحاكم على
ظاهر العدالة اذ لم يطعن الخصم فيما عدا الحدود والقصاص كما تقرر في كتاب الشهادات وكان احد شرطى الشهادة عنده ظاهر العدالة دون حقيقتهما
ولا يريب ان المستور ظاهر العدالة لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الامم ووافي قد فني غير ظاهر الرواية ايضا لم يلزم عدم
اعتبار احاطة شرطى الشهادة فلم يدل ما ذكره على صحة ظاهر الرواية ويمكن ان يقال ليس مقتضاهم بيان صحة ظاهر الرواية على اصل أبي حنيفة
في الشهادة بل على ما يقتضيه فساد الزمان من عدم الاعتداد برواية المستور لم يثبت عن عدالة كما لم يثبت شهادته في القضاء عن أبي يوسف و
محمد رحمهما الله لم يظهر عدالة وعن هذا قال المصنف في كتاب الشهادات والقوى على قولهما في هذا الزمان ويؤيد هذا التوجيه ما ذكره صاحب
غاية البيان نقل عن شمس الائمة السرخسي حيث قال قال شمس الائمة السرخسي في اصوله وروى الحسن عن أبي حنيفة انه بمنزلة العدل في رتبه
الاخبار يشهد العدالة لظاهر الرواية الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه المسلمون عدول بعضهم على
بعض ولهذا جاز ابو حنيفة القضاء بالشهادة المستور فيما ثبتت مع الشهادات اذ لم يطعن الخصم ولكن ما ذكره في الاستحسان اصح في زماننا فان
النسق غالب في اهل هذا الزمان فلا يعتد على رواية المستور لم يثبت عن عدالة كما لا يثبت شهادته في القضاء قبل ان تظهر عدالته انتهى بما ذكرنا تبين خلل
تحرير بعض المتأخرين في هذا المقام حيث قال في شرح قول المصنف ولا يقبل قول المستوفى ظاهر الرواية في الاقوال في الديانات في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة ج
شتم قال وجه الظاهر انه لا بد من اعتبار شرطى الشهادة ليكون الخبر ملزما وقد سقط اعتبار العدو في اعتبار العدالة انتهى فانه جعل ما ذكره حجة
لاصحة ظاهر الرواية وجه النفس ظاهر الرواية عن أبي حنيفة فيرواية قطعا ان حقيقة العدالة ليست باحد شرطى الشهادة عند أبي حنيفة بل كفي ظاهر
العدالة عنده في قبول الشهادة ولا يخفى ان ظاهر العدالة يتحقق في المستور فاما معنى اعتبار العدالة في قبول قوله في الديانات في ظاهر الرواية
فقد تقرر قوله ويقبل فيها قول الحر والعبد والامة اذا كانوا عدولا أقول لا يخفى على ذي فطنة سليمة ان ذكر الحر هنا خال عن الفائدة اذ لا شبهة
على اقبول قول آخر في كل امر خطية اذا كان عدلا بخلاف العبد والامة ولعل صاحب الكافي في ذائق شناعة ذكر الحر هنا فقال ويقبل فيها
قول العبد والامة اذا كانا عدلين بدون ذكر الحر قال صاحب العناية في شرح هذا المقام وقوله ويقبل فيما اسي في الديانات قول الحر والعبد
والامة لان خير هو لاني امور الدين كخير الحر اذا كانوا عدولا كما في رواية الاخبار انتهى أقول قد زاد في الشراح في الطبعة ثالثة حيث اتى
بمحمود آخر في كلام نفسه فانه قال لان خير هو لاني امور الدين كخير الحر ولا شك ان كلمة هو لاني من جموع اسرار الاشارة فيكون ههنا اشارة

فان اوراق الماء قد تصبغ كالخوط ومنه العدالة ليست باحتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالارادة اما التحريم فهو مطلق في كل
مكان اكبر اياه ان كان كاذب يتوصاه ولا يتبعه من لا يحججه ان الكذب بالتحريم وهذا جواب الحكيم فاصح الاحتياط بتبصير
تعد الوضع لما قلناه ومنها المحل بالتحريم ان الكذب فيه من قال المالك وفيها تفصيل وتقرينات ذكرناها في كفاية
المذموم قال ومن تجبى الى وليمة او طعاه في جسد شبه لحيبا او غناء فلا بأس بان يتعد ويأكل قال
الوحيفة مرة ابتليت بهذا مرة فصبرت وهذا لان اجابة الدعوى سنة

الى الاشياء الثلاثة المذكورة وهي العبد والمحرم والامة فمبني من كلام الشارح المذكور لان خبر العبد والمحرم والامة في امور الدين كخبر الحر اذا كان
عبد ولا في غير ذلك في الشبهة في الشبهة والاشي فساد وقال صاحب النباهة في بيان في الديانات قول العبد والمحرم والامة لان في امور الدنيا
خبر العبد كخبر الحر كما في رواية الاخبار وتبعه صاحب معراج الدرياه كما هو دأب في اكثر المواضع اقول في كلامها ايضا النوع محذور لانها جملها
مقيسا عليه او شبهها به وهو داخل ايضا في المدعى هنا وكان ما يلزم اثباته ايضا فكيف يتم ان يحيل مقيسا عليه او شبهها به لاحقر من قبل
ان يتبين حال نفسه فالتعليل التام الشامل لكل ما ذكره المصنف بقوله لان عدالة الصدق راجح والقبول لرجانه قوله وان اوراق الماء
ثم يتبعه كما كان احوط اقول في ذلك اشكل عندي لانه اذا كان اكبر رايه انه صادق كان نجاسة الماء اجتمع عنده فاذا اوراق بن الماء على اعضاء الوضوء
كان الراجح ان يتجنب تلك الاعضاء واذ تجتست اعضاءه ولم تجز صلواته لم تظهر والمفروض استنابا اخر طهر والامر بحيز التيمم فكان ينبغي ان يكون
الاحتياط اذ ذاك في ترك الاراقة لتاديبها الى محذور شرعي بخلاف الاحتياط بالتيمم بعد الوضوء فيما اذا كان اكبر رايه انه كاذب كما سيأتي من بعد
فان التيمم هناك بشئ ظاهر فلا يلزم محذور اصله فليتأمل قوله ومع العدالة ليست باحتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالاراقة اقول نقول ان قول
لا نسلم سقوط احتمال الكذب مع مجرد العدالة بدون ان يصل حد التوكل كلف وقد صرحوا في علم الاصول بان خبر الواحد العدل وان كان صحابيا
لا يوجب اليقين بل احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم التمسك بالشك في عند اختيار العدلين بها ولذا قالوا انه لا ينفرد الاغلبية الظن
دون اليقين ولو افترق قول المصنف لما سئل عن العدالة الصدق راجح والقبول لرجانه وجواب ان مراد المصنف باحتمال الكذب في
قوله ومع العدالة ليست باحتمال الكذب هو الاحتمال الظاهر الذي يعتد به شرعا دون مطلق الاحتمال وعن هذا قال صاحب الكافي في مع العبد
سقط احتمال الكذب شرعا لانها عبارة عن الانزجار عن المعاصي والكذب فيها فكان منزها عنه انتهى فان قلت اذ بقي احتمال الكذب
في العدالة فامعنى قوله فلا معنى للاحتياط بالاراقة قلت مراده انه لا معنى للاحتياط بالاراقة في صورة العدالة احتياطا فما شمل الاحتياط بها
في صورة التحريم في خبر الفاسق والمستور فان قلت اذا كان مفاوخر العدل هو الظن دون اليقين فامعنى قول المصنف في مقابلة ذلك
واما التحريم فمحذور وظن قلت معناه انه محذور وظن لا غلبة ظن بخلاف عدالة الخبر فان الحاصل هناك غلبة الظن وهي اقوى من الاول فافترقا
قوله وهذا لان اجابة الدعوة سنة قال عليه السلام من لم يحب الدعوة فقد عصى ابا القاسم فلا تتركها لما اقرن بها من المبداء من غير ضرورة
الجمانة واجبة وان حضرتها ياتى قيل عليه انه قياس السنة على الفرض وهو غير مستقيم فانه لا يلزم من كمال الحمد ولا اقامته الفرض كماله الا ان
واجب بانها سنة في قوة الواجب لورود الوعيد على ما ركها قال صلى الله عليه وسلم من لم يحب الدعوة فقد عصى ابا القاسم كما في العنانية وخاتمة
الشرح اقول الجواب منقول فيه لانهم ان ارادوا بقولهم انها سنة في قوة الواجب انما شمل الواجب في الاحكام كما ينص عنه قول صاحب النباهة
والكفاية فيثبت الحكم فيها على وفاء ما ثبت في الواجب فهو شك على قواعد علم الاصول ان قوله تقر فيه ان يكون السنة قسيما للواجب ومغايرة له
في الاحكام حيث صرحوا فيه بان الواجب ما كان فعلا او لم يكن من تركه مع منع تركه وان كان فعلا او لم يكن من تركه بل منع تركه فان ترك الواجب

قال عليه السلام من لم يجيب الدعوة فقد عصى بالقاسم فلا يتركها لما اقترنت به من البدعة من جهة صلوة
الجماعة واجبة الاقامة وان حضر تها لباحة فان قد على المنع منهم وان لم يقبل به بغير وجه هذا الذي يمكن مقتضى
فان كان ولم يقبل على منعهم شراً ولا يقعد لان في ذلك شين الدين وقسم باب المصحية على المسلمين والحق
عن ابي حنيفة ربه في الكتاب كان قبل ان يصير مقتضى ولو كان ذلك على المائدة لا ينبغي ان يقبل
ان يمكن مقتضى لقوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين

يستحق العقوبة بالنار وتارك السنة لا يستحقها بل يستحق حرمان الشفاعة فكيف يتصور الاشتراك في الاحكام وان ارادوا بقولهم انها سنة في تولد
مجرد بيان تاكيد سنتها فقول لا يجدي نفعاً في دفع السؤال اذ لا يلزم من تحمل المحذور لاقامة الواجب تحمله لاقامة السنة وان كانت مؤكدة تاكيداً تاماً
لفظها متفاوت بينهما في الحقيقة والاحكام فلا يتم القياس على ان صلوة الجماعة فرض لا واجب محض فعلي تقدير ان يكون اجابة الدعوة في حكم الواجب
بل نفس الواجب لا يمنع السؤال ايضا اذ لا يلزم من تحمل المحذور لاقامة الفرض تحمله لاقامة الواجب لشبوت الفرض بدليل قطعي ودون التوا
ولمذا كيف جاهد الاول من الثاني فلا وجه للقياس ويجاب صاحب العنايتين عن السؤال المذكور بوجه آخر حيث قال ويجوز ان يقال وجه التشبيه
اتقان العبادة بالبدعة مع قطع النظر عن صفة تلك العبادة انتهى قول السيرافي الشبهي لان تشبيه اجابة الدعوة بصلوة الجماعة في مجرد الاقرار بالعبادة
مع ظهور الفرق بينهما في القوة والضعف لا يغير شيئاً فتميز ان يكون قول المصنف كصلوة الجماعة واجبة الاقامة وان حضر تها لباحة
كلاماً زائداً خارجاً عن صفة الفقه وحاشا له ثم قول يمكن ان يجاب عن ذلك السؤال بوجه آخر وهو ان اجابة الدعوة وان كانت سنة عندنا ابتدأ
الا انها يتقلب الى الواجب بقاوى بعد ان حضور الى محل الدعوة حيث يلزمه حق الدعوة بالتراسه اجابتهما كما اشار اليه المصنف في باب من حضر
الصلوة المنافاة فانها يتقلب الى الواجب بل الى الفرض بالترام اقامتها بالشروع فيها كما تقر في محله ولذلك لو علم المدعو البدعة قبل ان
لزمه ترك اجابة الدعوة كما سيجي فيكون قوله كصلوة الجماعة واجبة وان حضر تها لباحة قياس الواجب على الواجب في المال فينبغي الاشكال
ثم ان صاحب الاصلاح والايضاح رد الدليل المذكور في الكتاب حيث قال لان اجابة الدعوة سنة فلا تترك بسبب بدعة كصلوة الجماعة مخففة
البدعة لانه ان اراد مطلق الدعوة فلا نسلم ان اجابتهما سنة وان اراد الدعوة على وجه السنة فلا يتم التفسير بل لان حق الدعوة يلزمه اجابة
لا قبله الى ههنا كلامه وقصد لبعض المتأخرين الجواب عن ذلك فقال ثم المراد بالاجابة المسنونة في قوله لان اجابة الدعوة سنة ليعلم الاجابة
ابتداء وانتهاء والاجابة انتها فقط حتى يتم تقريب لان فرض المسئلة في حق دعواه اقرنت به وفيها لا يسر الاجابة ابتداء كما سيجي فاذا عرفت
المدعى ذلك قبل الاجابة لا يجب عليه الاجابة اصلاً واما اذا هجم عليه ولم يعرفه كما به المفروض بدليل قوله فوجب عليه ان يجيب عليه بالجلوس والصبور
والاكل وهذا الاجابة انتها وهذا ينطبق الدليل على المدعى فلا يرد عليه ما قيل ان اراد بقوله لان اجابة الدعوة سنة ان اجابة مطلق الدعوة
فلا نسلم ذلك لما سيجي ان الدعوة اذا قرنت شيئاً من التام لم يلزمه حق الدعوة وان اراد ان اجابة الدعوة على وجه السنة كذلك فلا يتم التفسير
ووجه الاندفاع ظاهر لانه وان لم يلزمه حق الدعوة ابتداء لكان يلزمه انتها اذا هجم فتأمل الى ههنا كلامه ذلك البعض اقول لا ينبغي على ذي خطأ
ان يترك كلامه خال عن التحصيل ابتداء وانتهاء اما خافه عن التحصيل ابتداء فلانه لا ينبغي لاجابة الدعوة انتها فقط اذ لا يتصور تحقق اجابة الدعوة
انتها بدون تحققها ابتداء لان عدم تحقق اجابة الدعوة من المدعى ابتداء انا يتصور بعد مجيئه الى محل الدعوة اصلاً لاجل اجابة تلك الدعوة فإ
كيف يتصور منه اجابة تلك الدعوة انتها وواجبها انتها فزع مجيئها الى محل الدعوة او لا وليس فليست وانما الذي يتصور وقوعه على ذلك
وهو الاجابة ابتداء فقط كما ادعى الى وليمة او غير ما فاجاب وذو هب الى محل الدعوة فوجدته سبياً او غنائماً لم يقدر ولم يأكل فانه يوجب هذا الاجابة

وهذا كله بعد ان يحضر ولو علم قبل الحضور لا يحضر كانه لم يزل معه حتى الدعوى

الاجابة

ابتدأ الاستماع كما لا يخفى وسورتهما الشرعية فيما اذا كان المدعى مقتضى ولم يقدر على منعكم كما ينبغي في الكتاب والمحجب ان ذلك القائل ذكر الاجابة
اجابة وان شاء والا جازة استماعه فقط ولم يذكر الاجابة ابتداء فقط وكرب يفتي قوله والاجابة الوقوع وبالعكس ولم يذكر ان تحقق استماع الشئ في الخارج
يتحقق تحقق اجبائه فيه دون الحاس كما لا يخفى واما خلو كلامه عن تحقيق استماعه فلا ان الظاهر من قوله وجه الامتناع ظاهر لانه وان لم يلزم
حق الدعوة ابتداء لكن يلزمه استماعه اذا اجمعت انه اختار كون المراد ان اجابة مطلق الدعوة سنة لان عدم لزوم حق الدعوة كان من شغرات منفع
ولكن ما ذكره في وجه الامتناع ليس بسديد لانه اذا علم المدعى قبل الحضور ان الدعوة قارنت شيئاً من البداهة لم يلزمه الاجابة اصلاً كما ينبغي في الكتاب
وذكره ذلك القائل ايضا في ثبوت كلامه وكفى لسد منع ان اجابة مطلق الدعوة سنة هذه الصورة فقط فلا وجه لقوله لانه وان لم يلزمه حق الدعوة
ابتداء لكن يلزمه امتناعه اذا اجمعت لان لزوم حق الدعوة للمدعى انما هو اذا اجمعت عليه انما يكون بان يحسم
ذلك قبل الحضور وهو صورة اخرى غير الصورة الاولى التي هي السد المنع المذكور ولا شك ان لا يلزمه حق الدعوة في الصورة الاولى لا ابتداء
ولا استماعه فكيف يكون ما ذكره وجه الامتناع والصواب في الجواب عما ذكره صاحب الاصلاح والايضاح اختيار الشق الثاني من تردده وهو كون
المراد ان اجابة الدعوة على وجه السنة سنة وبيان تمام تقريب الدليل بان الدعوة على ثلاثة اوجه الاول ان يفتي الى يلية او طعام ولم يكن فيه
شئ من البيع اصلاً والثاني ان يفتي الى ذلك ولم يذكر حين الدعوة ان شئ شيئاً من البيع ولم يعلم المدعى قبل الحضور ولكن يجمع عليه والثالث
ان يفتي الى ذلك وذكر ان شئ شيئاً من البيع فعلم المدعى قبل الحضور في الوجوه الاولى والثانية كانت الدعوة على وجه السنة فتكون الاجابة سنة وفي
الوجه الثالث لم تكن الدعوة على وجه السنة فلا يكون الاجابة لازمة للمدعى اصلاً والمسئلة التي نحن فيها من الوجه الثاني من تلك الاوجه فتفتي فيها
الدليل المذكور فيتم التقريب تامل فتقوله وهذا كله بعد الحضور ولو علم قبل الحضور لا يقبله اقول لقائل ان يقول الحديث المذكور ليعلم ما بعد الحضور
وما قبله اذ قد تقرر في علم الاصول ان المعصية باللام اذ لم يكن للمعصية الخارجية فهو للاستغراق والدعوة سنة
قوله عليه الصلوة والسلام من لم يحب الدعوة فقد عصى ابا القاسم معرفته باللام ولم يفسر هناك معصية وخارجي
فهي للاستغراق فيعم كل دعوة وجواب انه ان كان عاماً من حيث اللفظ فهو محقق بالنصوص الدالة على وجوب الاجتناب عن اقتراب تلك البيع
بلا ضرورة توفيقاً بين النصوص مما امكن وقد رعت الضرورة الى الصبر فيما اذا علم بعد الحضور لانه قد لا يملك حق الدعوة بخلاف ما اذا علم قبل
اذا لم يلزمه ذلك هناك كما بينه المصنف فافتقار قوله بولت المسئلة على ان الملاهي كلها حرام حتى التفتي بضرب التفتي لا
اسم اللعب والتفتي بقوله فوجد ثمة اللعب والتفتي باللعب وهو اللغو حرام كذا في التناهي وهذا القدر من التحليل كاف في بيان دلالة
ان الملاهي كلها حرام وهو الصحيح المختار عندى وقد راجعوا شرح على ذلك كلاماً آخر حيث قالوا في اللعب وهو اللغو حرام بالنسبة قال
عليه وسلم لو المؤمن باطل الا في ثلث ما دية فرسه وفي رواية ما عتبه بفرسه من ماله عن قوسه وما عتبه مع الماله وهذا الذي ذكره محمد بن
بند الثلث وكان باطلا انتهى اقول فيه كلام اما اولاً فلا ان زيادة قولهم بالنسبة في قولهم فاللعب وهو اللغو حرام بالنسبة يدل على ان الدليل

وهذا قول أبي حنيفة مرة ابتليت كان كلابا باليه

بعض الناس والحب الذي هو الحيوة الدنيا ليس بحرمة فلا معنى لتخصيصه بالصورة الثالث استثنى في الحديث لان ما لا يحرم من امور الدنيا كثير
الخصي فما الوجه للتخصيص على ان ما ذكره من الجواب لا يحتمل نامة السؤال لا يمكن ان يكون السؤال بصيغة القياس الاستثنائي ويقال ان
الملاهي كما حراما كانت الحيوة الدنيا ايضا حراما لانها لعب ولهو لقوله تعالى اعملوا انما الحيوة الدنيا لعب ولهو ولكن الحيوة الدنيا ليست بحرمة
ينبغي ان الملاهي كلها ليست بحرمة ولا شك ان الجواب المذكور لا يمتنع حيث قاله الصواب في الجواب ان يقال ليس المراد بقوله تعالى اعملوا انما
الدنيا لعب هو انما لعب هو حقيقة بل المراد والله اعلم ان اللعب هو على طريق التشبيه بالمعنى انما كان اللعب والله في سرته فاما انما وافقها ما صح في
التفاسير فالمرم من عدم حرمة الحيوة الدنيا عدم حرمة اللعب والله ايضا كما لا يخفى قوله وكذا قول ابي حنيفة ابتليت لان الابتلاء بالحرم يكون
يعني دول ايضا قول ابي حنيفة ابتليت على ان الملاهي كلها حرام لان الابتلاء لا يكون الا بالحرم وقد اشار الى هذا القصر بتقديم الجار والمجرور
على الفعل في قوله بالحرم يكون اقول لتأمل ان يقول دلالة قوله ابتليت على حرمة ما وجده شبهة مسلمة بنا على ان الابتلاء لا يكون الا بالحرم لا
والله على حرمة كل الملاهي كما هو المدعى فمنه عذبة كيف وقد قال ابتليت بنبرة امرة انتهى ولا شك ان ما ابتلى به مرة لا يكون شيئا معينا منها و
اعترض عليه صدر الشريعة بوجه آخر حيث قال في شرح الوقاية قالوا قوله ابتليت يدل على الحرمة ويمكن ان يقال ان الصبر على الحرام لا ينافي
السنة لا يجوز والصبر الذي قال ابو حنيفة بازان يكون جالسا مع ضاغن ذلك اللهو منكرا لا غير مشغول ولا تملذذ به انتهى قوله ذاك ساقط
لان اجابة الدعوة وان كانت سنة ابتداء الا انها تصير واجبة بقا حيث يلزمه حق الدعوة بعد انحصار التزاهر الاجابة بالحدود كما هو الشأن في
سائر النوافل من الصلوة والصوم ونحوهما فان كانا منها تصير واجبة بالشرع فيما كان الصبر على الحرام فيما قال ابو حنيفة لا فاقامة الواجب
فيجوز كما في صلاة الجنابة اذا حضرتها النية وقد مر من مثل هذا الجواب فيما قبل فقد ذكرتم ان جواز كون ابي حنيفة جالسا مع ضاغن ذلك اللهو
منكرا لا غير مشغول ولا تملذذ به لا ينافي حرمة ذلك اللهو والحرمة الجلبوس عليه او قد ذكر في الكافي والشرح ان الصدوق الشيعي روى في كراهية
الواقعات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال استمع الملاهي معصية والجلبوس عليه فاسق والتمذذ بها من الكفر ومدلول هذا الحديث ان
مجرد الجلبوس على اللهو فسق فاني تصور انتياد ذلك من مثل الامام الاعظم لو لم يعارض وجوب اجابة الدعوة بعد انحصار شرطه ذلك قتال وقد ورد
صاحب الاصلاح والايضاح ما اورده صدر الشريعة مع زيادة بعض من المقدمات سيما في اول ايراد حيث قال بعد قوله دل قوله على حرمة
كل الملاهي لان الابتلاء بالحرم يكون كذا قالوا وفيه نظر لان الابتلاء لا يتحقق فيما هو مخطور بالعواقب ولو كان سباحا ومنه قوله عليه السلام من ابتلى
بالقضاء الحديث ثم ان الصبر على الحرام رعاية تحت الدعوة لا يجوز لان السنة ترك حذر عن ارتكاب المخطور فانظروا ان جالس مع ضاغن ذلك
اللهو منكرا لا غير مستمع لم يمتنع منه الجلبوس على اللهو فعلى هذا لا يكون بتبلي بجرم انتهى وقد نقل بعض المتأخرين بتقصير وتحريف وعظه في استحباب
الى صاحب الاصلاح والايضاح ثم قصده فاني بكلام مفصل مشوش قائل للدخل والخرج تركنا ذكره وبيان ما فيه تماشا عن الاطناء
المحل ومن شأنه ارجح كتابه

والله اعلم

٦٠

فصل في اللبس قال لا يحل للرجل لبس الحرير ويجوز للنساء لأن النبي عليه السلام لم ينع عن لبس الحرير والحرير باج وقال لما لبس من لا خلاق له في الاخرة وانما حل للنساء حديث آخر وهو ما رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه منعه من الحرير على رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من باحدي يديه حريرا وبالاخرى ذهب وقال هذا حريران على كل ما مضى خلافة لاناهم ويروى حل كانهما لا ان القليل عفى هو مقدار ثلثة اصابع او اسرع كالاعلام والمكفوف بالحرير لما روى انه عليه السلام لم ينع عن لبس الحرير الا موضع اصبعين او ثلث او اسرع اسراده الاعلام عنه عليه السلام انه كان يلبس حبة مكفوفة بالحرير

فصل في اللبس قال صاحب الغنية لما ذكر مقدمات مسائل الكراهية ذكر ما يتوعد على الانسان مما يحتاج اليه بالفصول تقدم لللبس على الوجه لان المتحتاج الى اللبس شدة منه الى الوجه انتهى كلامه في اثره صاحب الغنية في هذا المسئلة من عبارة اقتضت قول صده وبها التوجيه نهائي غاية الاستبعاد فان مقتضاها الغلبة عما تقدم من الفصل الاول المعقود لبيان الاكل والشرب ما ذكر فيه من مسائل كثيرة متعلقة بالاكل والشرب مقصودة بالذات غير صالحة لان كونها مسائل الكراهية كما ترى الصواب في وجه التبريد ان يقال تقدم فصل الاكل والشرب لان احتياج الانسان الى الاكل والشرب اشد وعقبة على فصل اللبس فتقدم على فصل الوجه لان احتياج الانسان الى اللبس اكثر من احتياجه الى الوجه فتقدم الاول في جميع الاوقات دون الثاني وقد اشير الى هذا التوجيه في معارج الدرر في قوله وانما حل للنساء حديث آخر وهو ما رواه عدة من الصحابة الى آخره لما ذكر حرمة لبس الحرير على الرجال حله للنساء واستدل على حرمة بالعم الرجال والنساء لانهما يقولون انما حل للنساء حديث آخر فان قيل المحرم والمباح اذا اجتمعما يحل المحرم متاكلا لا يلزم النسخ مرتين بهذا لما روى عليه السلام من بيان حرمان الحديث بلزيم النسخ مرتين في حق الاناث فيجعل قوله عليه السلام حل لنا شتم مقدرا قلنا انما يلبس من لا خلاق له في الاخرة فيجعل ان يكون بيان لقوله حرمان على كونه انتهى لان وعيد لا بيان كما جعل عليه تعليلا للنسخ ولان قوله هذا حرمان الحديث نص لبيان التفرقة في حق كل واحد والحرمة المذكورة والاناث وقوله انما يلبس من لا خلاق له في الاخرة لبيان الوعيد في حق من لبس المحرم فكانا كالتاخر وانص على الظاهر ولقول الدليل على ان مقتضى الحل للاناث متأخر وهو متحال الاناث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من غير نكير وبآية قاطعة على تاخره كذا ذكر السؤال والجواب في شرح تاج الشريعة والكفاية قال صاحب الغنية في تقرير السؤال والجواب هنا فان قيل الحديث الدال على حله من نكيرنا ما يكون في قبل الاذن فينبغي به او بعده فيعارضان لان العام كانا في اعادة القطع عندنا ولا يعلم التاريخ فخص المحرم متاكلا لا يلزم النسخ مرتين فاجواب انه بعده بدليل استقامت اياه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير نكير وذلك آية قاطعة على تاخره فينبغي به المحرم وتكرار النسخ بالدليل غير متنع انتهى كلامه اقول تقرير السؤال على الوجه الذي ذكره صاحب الغنية ليس به لان الترديد الثالث المذكور فيه قبيح جدل فتل المعنى فانه ان اراد بقوله في الشق الثاني فيتعارضان انها حينئذ يتعارضان فيقتطعان ليس يصحح اذا لم يكونا نسخا للمقدم البتة عند التعارض في التصادم في القوة وانما التناقض في العلم التاريخ ولم يكن الجمع بينهما بطلب المخلص كما تقرره في علم الاصول وان اراد بذلك انها يتعارضان ويكون المؤخر نسخا للمقدم فهو يدفع السؤال عن المقام فلا وجه لدرجته في جانب السؤال اقول في الجواب الذي ذكره ايضا شئ وجها ذكر في الشرح وسائر المعبريات انه قال بعض الفقهاء ليس الحرير حرام على النساء ايضا لعدم النبي ولما حدث الطحاوي عن ابي بكر عن ابي عن شعبة قال اخبرني ابو ديلان قال سمعت ابن الزبير مخطب يقول يا ايها الناس لا يلبسوا الحرير فاني سمعت عمر بن الخطاب يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لبس الحرير في الدنيا لم يلبس في الاخرة فقد ظن ان بعض الفقهاء بما ابن الزبير رضي الله تعالى عنه انكر واستعمال الحرير في الدنيا يمتنع ان يقال في الجواب انه بعده بدليل استقامت اياه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير نكير قال صاحب الغنية فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم ان حرمانا شاع الى جزئين فمن ابن العوام حيب بان العموم للرجال والنساء كان شخصا فغيره ملحق به بالادلة انتهى اقول في الجواب بحث وهو انه قد تقررت في علم الاصول ان عبارة النسخ مترج على اشارته واثارة ترجم على دلالة فعلية تقدير ان يكون غير الشخص المشار

وما يرد في المحلوط قال ولا بأس بلبس ماسد حريمه وخمته غير حرير كالقطن والخز في الحرب وغيره لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يلبسون الخنز والمز منسدي بالحرب وكان الثوب أنما يصير ثوبا بالنسج والنسج بالحمية فكانت هي المعتبرة دون السدي وقال أبو يوسف أكثر ثوب القز يكون بين القز والظهار لا يرى بحسب القز بأسا لأن الثوب ملبوس والحشوي ملبوس قال وما كان خمته حريرا وسدا غير حرير بأسا في الحرب للضرورة وكثير في غير ذلك لعدم اعتبار الحمية على ما يلبس

بالإباجة الأولى فلا حاجة إلى استباحة الأعلى فلان حق التبعية كيف يكون ذلك ويرد عليه ان يقال يجوز ان يكون استباحة الأعلى للتوسعة بها لا للحاجة إليها فلا يفي وقع ذلك من الصبي إلى قول المصنف والمخطوط لا يستباح إلا الضرورة وما قوله ولو علمنا المعنى إلى قوله كان الكلام من قبيل الإيجاز المحض فلان ما يكون الكلام على ذلك المعنى من قبيل الإيجاز المحض ان لو كان قوله فاذا لمكن اندفاعا بالأدنى منه لا يصار إلى استباحة الأعلى معناه في كلام المصنف واما اذا كان ممنوعون ذلك القول منهم ما من المقدمة السابقة وهي قوله والضرورة اندفعت بالمخطوط كما هو حقيقة الحال فلا يوجب الإيجاز المحض في الكلام الذي ذكره المصنف كما لا يخفى وكان ذلك لبعض لم يلاحظ ارتباط هذه المقدمة أعني قوله والمخطوط لا يستباح إلا الضرورة بالمقدمة السابقة عليها وهي قوله والضرورة اندفعت بالمخطوط ولا شك ان قوله والضرورة اندفعت بالمخطوط شروع في الجواب عن وليها المعنى وهو قوله لان خمته ضرورة إلى آخره وقد اعترض به ذلك لبعض في شرحه المقام ثم لا يذهب على الفطن ان الجواب عن ذلك لا يتم بمقدمة جملة فتقوله والمخطوط لا يستباح إلا الضرورة من تمام الجواب والمعنى ان المخطوط الشرعي لا يستباح إلا الضرورة والضرورة فيما نحن فيه قد اندفعت بالمخطوط الذي بحمته حرير وسدا غير ذلك فلا مجال لاستباحة الخالص منه فالمقدمة الثانية في تقرير المصنف متقدمة في المعنى الا انه اخبرنا في الذكر لكونه مناسبا للمقدمة الأولى بوليها المعنى الكثيرات في الجواب عن ذلك الدليل اظهر فلا غبار في كلام المصنف هنا اصلا تامل ترشد قوله واذا محمول على المخطوط القول فيه نظر لان ما رواه ترحيص النبي صلى الله عليه وسلم في لبس الحرير والديباج في الحرب والمحل على المخطوط ان صحيح في الحرب لا يباح في الديباج لان الديباج في اللثة والعرف ما كان كله حريرا قال في المغرب الديباج الذي سداه وخمته ابرسيم وقال الشرح جملة وجوه هذه المسئلة ثمانية الاول ما يكون كله حريرا وهو الديباج لا يجوز لبسه في غير الحرب بالاتفاق واما في الحرب فنحن ابي حنيفة لا يجوز وعندنا يجوز والثاني ما يكون سداه حريرا وخمته غيره ولا بأس بلبسه في الحرب وغيره والثالث عكس الثاني وهو مباح في الحرب دون غير فقد صرحوا في كلامهم بذلك الديباج ما كان كله حريرا فلا مجال للمحل على المخطوط في حقه قوله ولان الثوب انما يصير ثوبا بالنسج والنسج بالحمية فكانت هي المعتبرة دون السدي قال جمهور الشراح في تعليل هذا لان الحكم اذا تعلق بعلته ذات وصفتين يشاف الحكم إلى آخرها والحمية آخرها انتهى وقال بعض المتأخرين قد يقال ولان الثوب لا يكون ثوبا الا بهما والشئ اذا خلق وجوده بشيئين يشاف إلى آخرها وجود القول لا يخفى ان المصنف لم يعتبر في التعليل كون الحمية آخر جزء من الثوب ولم يلتفت فيه إلى المقدمة القائمة او تعلق وجوده بشيئين يشاف إلى آخرها وجوده فيكون كل ما ذكره وليا مستقلا متطاعا عن الآخر يرشد إليه قول الزبيدي لان الثوب لا يصير ثوبا الا بالنسج والنسج بالحمية فكانت هي المعتبرة او نقول الثوب لا يكون ثوبا الا بهما فيكون الغاية ذات وجهين فمعتبر آخرها وهو الحمية انتهى لكن لا يخفى عليك ان القول بان النسج يكون بالحمية وهم بل هو بالحمية والسدي معافا لتأويل على الدليل الثاني ولذا اصرح صاحب الكافي وقال ولاتية بالنسج يصير ثوبا وهو بالحمية والسدي فيضاف كونه ثوبا إلى آخر الآخرين وهو بالحمية وجعلت كما في الاباجة ثم الفرق بين ما ذكره المصنف وبين ما قلناه من الدليلين مع كونه ظاهر اخص على بعض الشراح حيث علم الاول بالثاني إلى هنا انظر ذلك البعض أقول لم يصيب ذلك في رأيه هنا بل خرج عن سنن السداد ولا يخفى على ذي مسكة ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يفيد المدعى بكونه

قال ولا يخفى للرجال التحلل بالذهب لما روينا ولا بالفضة لانهما في معناه الا بالحائض والمنطقة وخليفة السيف من الفضة تحقيقا لمعنى
التمسح والفضة اعتبرت عن الذهب اذ هما من جنس واحد فكيف وقد جاء في ابيات ذلك آثار وفي الجامع الصغير لا يتخذ
الا بالفضة وهذا نص على ان التحلل بالحجر والحديد والصفير حرام فترى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على رجل خاتم صفير
فقال مالي اجد منك سرائحة الا صنام وراى على اخر خاتم خدي فقال مالي ارى عليك حلية اهل النار ومن الناس
من اطلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل الحجر واطلاق الجواب في الكتاب يدل على تسمية

الى المقدمة القائمة ان الحكم اذا تعلق بشيئين يضاف الى آخرهما لان النجس انما يحصل باللمسة والسدى معا لا باللمسة وحده اذ النجس انما هو تركيب
اللمسة بالسدى كما هو جوابه فلا يشك كون الاعتبار باللمسة دون السدى الا بملاحظة تلك المقدمة فاذا لم ينفذ ما ذكره المصنف المدعى بدون المصير
الى تلك المقدمة لم يبق احتمال ان يكون هذا دليلا مستقلا او تلك المقدمة دليلا اخر فلا جرم نية جمهور الشراح على كون تلك المقدمة معتبرة فيما
المصنف بغيره اياها بالية لطريق التعليل لقوله وكانت هي المعتبرة دون السدى واصابوا فيها فعلموا حيث حملوا الدليل الذي ذكره المصنف على
المعنى الصحيح السامح تحمل كلامه اياه فان عدم اعتباره في التعليل كون الملمة اخر جزو من الشوب ليس اعتبار العدم وعدم الثقات فيه الى
التصريح بتلك المقدمة يجوز ان يكون بناء على ظهور اعتبار افعاله واعتمادا على تقرره في كلمات المشايخ وليس في كلامه ما يمنع فانه قال في الملمة
بدون القصر عليها وكانه قال وثمام النجس او اخر النجس باللمسة والعجب من ذلك البعض انهم اخترافه بظلال ما ذكر في كلام المصنف بدون اعتبار
اضافة الحكم الى اخر الجزئين حيث قال لا يخفى عليك ان القول بان النجس يكون باللمسة وجميعه هو باللمسة والسدى مناجيل ما ذكره المصنف وليكمله
بدون المصير الى تلك المقدمة فاختار بظلال ما ذكره المصنف وغيره وما غيره الا عبارة الزبيدي ولم ينظر ولم يلتفت الى ما وقع في كلامه فحمل المشايخ
من جعل الجمهور دليلا واحدا منهم صاحب البدائع فانه قال في تقريره الدليل المذكور ان الشوب يصير ثوبا باللمسة لانه انما يصير ثوبا بالنجس وانما يصير
باللمسة بالسدى وكانت الملمة كالوصف الاخير فيضاف الحكم اليه انتهى ومنهم صاحب المحيط وانه ايضا قال في تقريره ذلك لان الشوب انما يصير ثوبا بالنجس
والنجس انما يتاثر باللمسة اخرها فيضاف صيرورته ثوبا على الملمة فاذا كانت الملمة من الحرير كان اكل حريره احكاما انتهى ومنهم صاحب الكافي فانه ايضا
جمع كما نقاه ذلك البعض ثم انه يجوز ان يكون مراد الزبيدي بقوله او نقول الى اخره تقريره ذلك الدليل بعبارة اخرى من غير تعرض لقيد النجس لا ذكر
دليل آخر مستعمل للدلالة في المعنى والمال ثم انه المية انه قال بعد ذلك ولان الملمة هي التي تظهر في المنظر فيكون العبرة بما يظهر دون ما يخفى انتهى
حيث اعاد حرف التحليل وبقي اللام في هذا الدليل اشارة الى استقلاله ولو كان مراده بما ذكره بقوله او نقول الى اخره امرا ودليل اخر مستعمل
لا عاقبة الا لامرنا بغير قوله ولا يجوز للرجال التحلل بالذهب لما روينا ولا بالفضة لانه في معناه اقول لما نفع ان يمنع كونه في معناه كيف وقد صرح فيما بعد
بانه اولى منه حيث قال في تعليل حرمة التمسح بالذهب على الرجال ولان الاصل فيه التحريم والاباحة بغير ضرورة التمسح او التمسح وقد اندفعت بالادلة
وهو الفضة ولا يخفى ان الاولى لا يكون في معنى الا على توضيحه ان معنى المصنف بقوله لانه في معناه اثبات عدم جواز التحلل بالفضة للرجال بدلا
النص الوارد في حرمة الذهب على الرجال وهو قوله صلى الله عليه وسلم انه ان حرمان على ذكره انتهى وقد تقررت في علم الاصول ان شرط دالة
النص ان يكون السكوت عنه اولى من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق او مساويا له فيه ولا يجوز ان يكون اولى منه وليس الامر في
لذلك لما عرفت ومن الناس من اطلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل الحجر اقول الاستدلال على عدم حرمة التمسح باليشب
بانه ليس بحجر لا حاصل له لان ما ليس بحجر قد يكون ما يحرم التمسح به بالانكشاف كالحديد والصفير ولم يرد نص في حرمة التمسح بالحجر كونه دونه في الذهب اذ
والصفير حتى يكون المقصود من نفي كونه حجرا هو الاخر اذ عن كونه مورد نص الحجر بل ورد النص في جواز التمسح ببعض الاجزاء كالصفيحة فانه روى ان

المصنف في التعليل في مسطر الشراح كلامه لعدم الفرق بين ما ذكره المصنف وغيره

الذي حكم

التي اذا كانت على وجه لا يخلو فلا بأس بمصالحها وما يستلزمه من خوف الفتنة وقد سري ان بابا بكر بن فضال
كان يدين من بعض القضاة التي كانت مفسدة ضارفة فيهم وكان يصالح العجائز وعبد الله بن الزبير رضي الله عنه استأجر عن القمحية و
التمتع بجوارحه ونفسه وكره ان يكون شيخا يامن على نفسه وعليها ما قلنا وان كان لا يامن عليها لا يخل مصالحة الما فيه من الشر
الفتنة والصحة لا كانت لا تستمر بسلام مستها والنظر اليها لعدم خوف الفتنة قال لا يجوز للقاتل ان يحكم عليه بالولاء شاهد
اذا اراد الشهادة عليها النظر الى وجهها وان خاف ان يقتلها الى الجوارح حقوق الناس بواسطة القضاة واداء الشهادة وذكر
بعض ان يقتلها بدار الشهادة وان حكم عليه بالقتل فله الشهادة في نفسه والفقير واما النظر الى الشهادة اذا
اشتمل على سلام ولا سيما ان لا يامن ولا يثبت من كذا في نفسه فانه لا يثبت له الشهادة ولا يثبت له الشهادة بان ينظر اليها
ان لم تكن يستقيم بالنظر عليه السلام فيه ان يصح ما كانه في غيره ان يثبت بينكم او لا يثبت في نفسه لا سيما ان لا يثبت له الشهادة في نفسه
ان ينظر الى موضوعه في نفسه في نفسه ان لا يثبت له الشهادة وانما كان النظر الى نفسه لا يثبت له الشهادة في نفسه وانما كان
بمسبب الريبة لا يثبت وان كانت يجوز او انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصالح العجائز في السنة ولا يصالح العجائز في السنة ولا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان
لما ذكر في كتابنا من ان لا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه
في كتابنا من ان لا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه
في مقابلة النفس وهو ما ذكر في الكتاب من مسكن كذا في السنة انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه
اذا اشتهرت العين من ربهما وانزوى الخاطر من لقاها فلا انتهى كذا في السنة انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه
انما كانت فيما بعد وكذا اذا كان شيخا يامن على نفسه وعليها ما قلنا فان قولنا ما قلنا اشارة الى قوله لا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه
بعض الشراح ولا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه
كانت يجوز الا يشتمى ولا شك ان الشبهة المشبهة ممن تدعو النفس الى مسها وكانت داخل تحت النص المذكور لا سيما ان يكون التثليل بقوله
لما قلنا قلنا في مقابلة النص وهو لا يجوز كما عرفت في علم الاصول فان قلت تلك المسئلة عقيدة بان يامن على نفسه عليها فلا يتحقق وجوبها
النفس الى مسها في تلك الصورة قلت ان لم يتحقق وجوبها بالنفس الى مسها بالفعل في تلك الصورة فما ساء بها ذلك في كل حال والظاهر ان
المراو بالمراة المذكورة في النص المزبور هي المراة الصالحة لان تدعو النفس الى مسها لا التي تحققت فيها دعوتها اليه بالفعل والالزام ان
لا يثبت مرتبة من الرجل الشاب المراة الاجنبية الشابة اذا امن على نفسه وعليها ما قلنا فله الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه
بعض الشارحين اشتراط مسها على ما قلنا في ذلك في وسعه لعدم الوقوف عليه انتهى اقول يمكن الوقوف عليه بالقرائن الواقعية او
بالتجربة في نظائر ما في اشتراط مسها على ما قلنا في ذلك في وسعه لعدم الوقوف عليه انتهى اقول يمكن الوقوف عليه بالقرائن الواقعية او
عليها غير ظاهر ايضا فان جعلنا التعمير في نفسها بالنفس في مسها من وجه آخر انتهى اقول ان الضمير في عليها للمراة ووجه تخصيص عدم الامس عليها
ظاهر وهو قول الحكم بعدم عدم الامس على نفسه ولان من يدين حكم بعدم الامس عليها عبارة فانه اذا لم يخل مصالحة عند عدم الامس عليها الما فيه من
تدريس الغير للفتنة فان لا يخل مصالحة عند عدم الامس على نفسه وعلى لاديه من المباشرة للفتنة بنفسه قوله لا يجوز للقاضي اذا اراد ان يحكم عليها بالشهادة
اذا اراد الشهادة عليها النظر الى وجهها وان خاف ان يقتلها الى الجوارح حقوق الناس بواسطة القضاة واداء الشهادة قال بعض الشارحين قد يثبت ذلك
بابا في النظر الى احواله عند الشهادة عند الزنا فاما الشهادة عليه في كل غير على جهات الشكال هو ان شهود الزنا كما هو في كتابنا من ان يثبت له الشهادة في نفسه
التيك والشر افضل لقوله صلى الله عليه وسلم لا يثبت له الشهادة في نفسه لو سترته بثوبك لكان خيرا لك وليس في احد وحقوق الناس لا في السيرة ولما يجب ان
بالمان فيقول فدايا حقوق المسروق منه ولا يقول سرق محاطة على السيرة فيمكن ان يكون من التفسير في نفي اصل الانداس الحاجب والمقتضا الضرورة في الشهادة بان
ثم دفعته بما ذكره بعض شراح الهداية في كتاب الحدود ومن ان يدعى كونه سيرا فله الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه انما كان لا يثبت له الشهادة في نفسه

وأيضا يصح ما استطاع أن يثبت بالضرورة يتقبل بقاء حواصر كظم الحاضيه والحائض وكذا يحل للرجل النظر الى وجهه الا حقا من
 الرجل ذاته من وادعوا في ذلك النكاح الفاحش على ما روي في عوالي يوسف كذا عامرة المرض قال في نظر الرجل الى رجل النكاح
 بدنه الا ان يماين بغيره على ركبة القوله عليه السلام عورة الرجل ما بين كتفيه الى كعبته ويروى ما دون ستره حتى يجاوز ركبته وهذا
 ثبت بالضرورة ليست بعورة خلافا لما يقوله ابو عصمة والشافعي رحمهما الله والركبة عورة خلافا لما قاله الشافعي والحنفي عورة خلافا
 لادب الخليل اهرم ما دون السرة الى عنبك التسعة عورة خلافا لما يقوله الامام ابو بكر محمد بن الفضل الكماري في سعة من فية
 لان ما عورة من النكاح خلافا وقد مر في ابوهرة في قوله الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الركبة من العورة

ومثل الحال الى اشاعة والتكاسير بل بعضهم ربما افترج عجب كون الشهادة باولى من تركها لان مطلوب الشارع اخذ الارض من التوثيق
 وذلك يتحقق بالتوبة وبالزجر فاذا ظهر حال الشبهة في الزنا مثلا وعدم الدلالة به باشاعة فاعلا الارض بالتوبة اتمثال بقا به ظهور عدم ما فيه تحقيق
 السبب الاخر الا خلافا هو استدلال من زل مرة او مرارته استخفافا - شرا عليه فانه من استجاب بستر الشاهد اتمت اقول ما ذكره بعض شراح الهدى
 في كتاب الحدود ولا يدفع الاشكال الذي يخطر ببال ذلك القائل الا في اداة جزئية وهي ما اذا وصل الحال الى اشاعة الفاحشة والتكاسير بها الا في
 فان الشبهة افضل بلا شبهة مع ان النظر الى العورة الغليظة عند الزنا لقائمة الشهادة عليه مناج هناك ايضا فانه في ذلك اشكال لا فليتم قوله ثم
 وفيه ما ذكره بعض شراح الهداية في كتاب الحدود ثم اقول في دفع ذلك الاشكال بالقطعة ان الحاجة الى النظر الى العورة غليظة عند الزنا والضرورة
 مستحقان في الشهادة بالزنا مطلقا في تحصيل احدي الحجتين وهي اقامته اجمدا قامة الشهادة على الزنا فلا تيسر اقامته الشهادة عليه بدون
 النظر الى العورة الغليظة عند الزنا وان لم يتحقق الحاجة اليه ولا الضرورة في تحصيل الحجة الاخرى وهي التحرز عن التكاسير فمن اراد ان يبال بحسنة
 والاولى بتحليل ويضطر الى النظر اليها فيباح له النظر اليها اذ ذلك اذ يكفي في اباته ذلك الحاجة اليه والضرورة بالنسبة الى تحصيل خصوص حجة
 ولا يترتب اباته على الحاجة اليه والضرورة المطلقتين اى من كل وجه ولا على ان لا يكون فوق تلك الحجة حجة اخرى افضل منها الا يرى ان
 اراد ان يبرج امرأة فلا بأس له بان ينظر اليها وان علم انه يشتهيها بنا على ان مقصوده اقامته السعة لافساد الشهود وكما سياتي في الكتاب مع ان
 الحاجة الى النظر اليها والضرورة انما يتحققان في اقامته تلك السعة لا مطلقا لا مكان ترك تزوجها الداعي الى النظر اليها وان فوق تلك السعة
 ما هو افضل منها من الواجبات بل من بعض الحسنات الموكدة فقد اندفع ذلك الاشكال بخلافه قوله وينظر الرجل من الرجل الى جميع بدنه الا
 ما يحس منه الى ركبة قال صاحب النهاية نراه هو القسم الثاني من اصل التقسيم اقول ليس الامر كذلك بل هو القسم الثالث منه كما لا يشك على من
 نظر الى تقسيمه في صدر الفصل قوله وبهذا ثبت ان السرة ليست بعورة خلافا لما يقوله ابو عصمة والشافعي قال صاحب النهاية وابو عصمة هو سواد
 معاذ المردي فانه يقول ان السرة احد عدي العورة فتكون من العورة كالركبة ثم قال وقوله والشافعي بالعطف على ابي عصمة في اثبات
 ان السرة عورة عند ما كان في وقت سواد الزوجين احدهما ما ذكرنا من تعليل ابي عصمة في اثبات ان السرة عورة بقوله اشها احد عدي العورة فيكون
 عورة كالركبة فان هذا التعليل انما يستقيم ان يقول بان الركبة عورة والشافعي لا يقول بان الركبة عورة والثاني ان الشافعي حلل في اثبات
 ان الركبة ليست من العورة بقوله اشها احد العورة فلا يكون من العورة كالسرة لان السرة لا يدخل في الحدود وهذا ينص منه على ان السرة
 ليست بعورة وروى عليه صاحب النهاية حيث قال قيل عطف الشافعي على ابو عصمة غير مستقيم لان هذا التعليل انما يستقيم على قول من يقول ان الركبة
 عورة وهو لا يقول به وبما سبق لان المصنف لم يعلل بهذا التعليل في هذا الكتاب وانما ذكر المذهب فيجوز ان يكون من بينهما واحدا والمأخذ
 مستعد لما لم يذكر يكون تعليل ابي عصمة وتعليل الشافعي غير ذلك وهو ان السرة محل الاشتباه انتهى اقول قد ذكر صاحب النهاية لعدم استقامته
 لعطف المرورين وجبين وقد نقل صاحب النهاية احد فيك الزوجين واجاب عنه كما ترى ولم يتعرض للوجه الاخر اطلاقا كما لم يظفر بالجواب

قال في قوله فان ينظر الرجل الى المرأة ولا يستلها الرجل المرأة والنظر الى ما ليس بعورة كالثدي والبرص في كتابنا من
 الاصل ان ينظر المرأة الى الرجل لا يجنب من النظر الى خلاف الجنس غلظا فان كان قلبها مشرقا او كبريا كما انها تشتهى ان يشك
 في ذلك يستحل ان يفتش بصرها ولو كان الناظر هو الرجل اليها وهو يحسن الصفة ليعتبر بعد اشارة الى ان وجهه القرن ان الشبهة عليهم غالبه
 كما يقتضي اعتبارا فاذا اشتهر الرجل كانت الشهوة من الجانبين موجودا وكذلك اذا استشرت المرأة لان الشهوة غير موجودة في جانبها حقيقة
 اعتبارا فكانت من جانب واحد بالمتحقق من الجانبين في الافضاء لا يخرج من اقوى من المتحقق في جانب واحد قال في تنظر المرأة الى ما بين الرجل
 الرجل المجانس في العادة لا يشك في الاستحالة لان الرجل اذا نظر الى ما بين الرجل في حصة من حصة النظر الى المرأة كمنظر الرجل المجانس في النظر الى الرجل
 الجانح من الزنا لا يشك في الاستحالة لان الرجل اذا نظر الى ما بين الرجل في حصة من حصة النظر الى المرأة كمنظر الرجل المجانس في النظر الى الرجل
 فقتلوا من امرائهم وانما ذلك لان ما فوق ذلك ليس بالمشيئة النشوان لم قال في النظر الى ما بين الرجل لان ما بين الرجل من حصة من حصة النظر الى المرأة كمنظر الرجل المجانس في النظر الى الرجل
 في غير ذلك من غير ذلك لان ما فوق ذلك ليس بالمشيئة النشوان لم قال في النظر الى ما بين الرجل لان ما بين الرجل من حصة من حصة النظر الى المرأة كمنظر الرجل المجانس في النظر الى الرجل

اقول نقابل ان يقول استواءها في موضع كيت وتوهم ان وجهه الاجنبية وكيفية ليست بعورة حيث يجوز للرجل ان ينظر اليها اذا امن الشهوة
 ولكن لا يجوز له ان يمسها وان امن الشهوة فلم يستوا النظر واللمس فيما يمكن ان يقال المراد انها لو لم يمسها لم يمسها على خلاف ذلك كما في اصوله
 المارة فان النبي صلى الله عليه وسلم قال من مس كفت امرأة ليس منها شئ بل وضع على كفة حمرة فيوم القيامة فاذكر ههنا من حديث الاستواء مقتضى القياس
 واما موجب النفس فاما الثاني بيننا في قوله يجوز للمرأة ان تنظر من الرجل الى ما ينظر اليه منه اذا امن الشهوة قال صاحب العناية قوله ويجوز للمرأة
 ان تنظر منه الرجل الى ما ينظر الرجل اليه منه عكس هذا القسم الذي نحن فيه اقول ليس الامر كذلك في الظاهر اذ الظاهر ان المراد بالقسم الذي نحن فيه
 هو الذي ذكره قبل هذه المسئلة اعني قوله وينظر الرجل من الرجل الى ما ينظر اليه منه اذا امن الشهوة فانه الضاحح لما يعنون بان نحن فيه ولا يوجب
 عليك ان هذا الذي ذكره هنا ليس بعكس ذلك وانما هذا عكس القسم الاول المذكور في صدر الفصل وتتم ان يكون مرادة بالقسم الذي نحن فيه
 هو القسم الاول المذكور في صدر الفصل بناء على ان المصنف لما لم يستوف بعد اقسام ذلك القسم الاول بل ادخل في خلاصتها الاقسام الثلاثة
 من اصل التقسيم كما ستجيب به غير الممكن فاذ عن بيان ذلك القسم بالكلية بل كان في عهده الآن بيان ما بقي منه فبذلك الاعتبار جاز ان يغير
 الشراح المربوبين بالقسم الذي نحن فيه وان كان مستعجلا عند من له سلامة النظرة ثم ان بعض المتأخرين طعن في تحريره هذه المسئلة حيث قال
 ولو تكرر الرجل الثاني كان اولي اقول ليس هذا الشيء اذ لا يخفى على ذي مسكة ان المقصود من هذه المسئلة بيان حال الجنبس مطلقا لا بيان
 بعض من افراده وان كان غير معين فالاولى ان يعرف الرجل في الموضوعين مساترين الجنبس لا ان يكره الثاني ولا الاول تامل في قوله
 وينظر المرأة من المرأة الى ما يجوز للرجل ان ينظر اليه من الرجل قال صاحب العناية هذا هو القسم الثالث من اصل التقسيم اقول بل هذا هو
 الرابع منه كما لا يشك على احد من اولي النهي ولم وكيف نضحي على مثل ذلك والعجب انه قد ابتلى في مثل هذا كما عرفت ففهم عليه ولعل حكمه لا
 في هذا الفصل ما وقع منه ومن سودا فطن بالمصنف حيث قال فيما بعد في التسامح في رعاية الترتيب في كلام المصنف ظاهرا ففهم من نفسه ما هو
 قويا منه قوله وعن ابي حنيفة ان ينظر المرأة الى المرأة كمنظر الرجل الى ما ينظر اليه من الرجل ويطبقها وهذا معنى قول صاحب الكافي حتى لا يباح
 لها ان تنظر الى ظهرها ويطبقها كذا قال صاحب العناية في شرح هذا المثل يعني لا تنظر الى ظهرها ويطبقها ونحو ذلك ما ساقى انتهى اقول ذكر الفقه ههنا مستند
 بل يحتل لان عدم جواز النظر للمرأة الى فخذ المرأة قد قرر في القول الاول لان الفخذ ليس مما يجوز ان ينظر الرجل اليه من الرجل والذي لا بد منه
 هنا بيان ما يميز بين القول الثاني عن القول الاول وهو ان لا ينظر الى ظهرها ويطبقها ايضا وذكر الفخذ في هذا الاشارة بهم جواز النظر اليه في القول
 الاول قوله والاصل فيه قوله عايد السلام غش بصره الا عن الشك واما انك قال في الكافي بعد ذكر هذا الاصل الذي هو حديث ابي هريرة
 وقالت عايدة رضي الله عنها كنت اغتسل انا ورسول الله من الماء واحد وكنت اقول بلى بلى وهو يقول بلى بلى ولو لم يكن النظر مباحا
 لما تجرد كل واحد منهما بين يدي صاحبه انتهى وقصدا للشرح العيني في تزييت الاستدلال على المدعى ههنا بحديث عايدة رضي الله عنها فقال بعد ان ذكر
 الاستدلال بذلك قالت لا يتم الاستدلال بهذا الا انه لا يلزم ان يكون اعتسما لهما معا بل يجوز ان يكون متعاقبين ولكن في ساعه واحدة ولين

قال في نظر الرجل من ذوات محاربه على لحيته والراس والصدر والساقين الخ في نظر المصاهرة

سئلنا فلا يدل ذلك على ان كلا منهما كان ينظر الى فرج الآخر كمن قد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم بين يدي ولم ار منه انتهي اقول ليس معنى من كلامه المنفى والتسليم لصحيح اما الاول فلان قولنا رضي الله عنها فكنت اقول بقى الى بقى وبهية بقى الى بقى الى يدل قطعا على ان يكون اغتسبا لما اذا لو كان على التعاقب لما صح من التقدم منها طلب نفية الما من الا اذا الباشرة او التقدم فالتفريق فليفتنه الآخر فلا ينبغي لطلبها من الآخر اما الثاني فلان المدعى ههنا مجرد جواز النظر الى الفرج لا لزوم وقوع التفتنه ولا شك في جرحه وان رتبها يترقى صاحبها يدل على جواز ذلك فان التجرر بسبب كروية العورة عاوة فلو لم يكن النظر اليها سببا للزوج لما وقع التجرر للقطع تجرر النبي صلى الله عليه وسلم عن مطلق ان محرمه ثم ان مجرد جواز النظر الى الفرج لا ينافي عدم وقوعه منها ما يدعى فمضى مكارم الاختلاف بين حديثي عائشة اصلا قوله وينظر الرجل من ذوات محاربه الى الوجه والراس والصدر والساقين والصغيرين ولا ينظر الى ظهرها وبطنها ورجلها

كان الاسباب ان لا يذكر الفتح بينهما فانه لما تقر فيما عزمه جواز ان ينظر الرجل من الرجل مطلقا امي وان كان وارحم محرم منه الى ما بين ابني ركنها بالاولوية لان النظر الى خلاف الجفن والخصية من غير المحرم من صاحب المحرم في هذا المقام لذكر شي مما يدل السرة الى الركنه حيث قال لا يحل ان ينظر الى بطنها ولا الى ظهرها ولا الى جنبها ولا الى شيطان من ذلك انتهى وظهر منه ايضا ان ذكره بحسبه احق من ذكره في غير هذا المقام المقصود من ذكره في الكتاب بيان الواقع والصحيح بما علمه الله وما تقدم قلنا في محرمه كان الاسباب ان يقال يدل وفخذ وما بين ابني ركنها كما ذكره صاحب المذاهب حيث قال لا يحل النظر الى بطنها ولا الى ما بين السرة والركن من غير المحرم فان فيه عمود فان قلت المقصود بالاكتمال في الفخذ هو السلوك مسدك الدلالة في افادة حرمة النظر الى ما عدا ابني ركنها من السرة والركن بالاولوية فيمنع ذلك الا ان كان الاكتمال في الركنه اخف منه في الفخذ وفي الفخذ اخف منه في السرة كما تقر فيا من فخذ الفخذ لا بد والانه لكونها اخف منه في حرمة النظر واما ان الركنه فيعلم حكم الفخذ والسرة ايضا دلالة بالاولوية لكونها اقرب منها في حرمة النظر ثم ان لعبه قصد من بعض عبارة هذه المسئلة فقال اصل التركيب ذوات الحرم المحارم على ان المحارم صفة الذوات وهي تحذف الحرم فيقال ذوات بطريق المناجحة والكتبة فيه شمول المسئلة للمحرم بسبب كماله حتى جعل المحرم ههنا مصدرا اسميا بمعنى المحرم مع عدم استعمله فيه لا بالاسم فيقال الى هنا كلمة اقول فيه خلل اما اولاهما انه لو كان اصل التركيب المذكور ذوات الحرم المحارم على ان المحارم صفة الذوات فخذوا في حذو الحرم واضافة الذوات الى المحارم شمول المسئلة للمحرم بسبب اذ الكتبة في العبارة لا يصلح ان تغير المعنى بالطية حتى تنقله من الى العموم وبالحاجة بين ان يكون معنى التركيب المذكور ذوات الحرم المحارم وبين ان تشمل المسئلة المذكورة الحرم بسبب تناوب لا يخفى فلان قوله جعل المحرم ههنا مصدرا اسميا بمعنى المحرم مع عدم استعماله فيه لا بالاسم تفسيره بما سيجي ليس ببداهة فان كلاما من قوله مع فيه ومن قوله لا يلائمه تفسيره بما سيجي في غير المسئلة اما الاول فلانه قال في المغرب والمحرم المحارم والمحرم ايضا وقال في الباطن

٩١

النظر الى الركنه

وكان البعض يدخل على البعض من غير استئذان واحتشام والمثل في بيتها في ثياب محضتها عادة فلو حرم النظر الى هذه الموضوعة الى
الى الحرم وكذا الرغبة في النظر فقل ما تشتهر بخلاف ما يروى في حالها لا يتكشف عادة والحرم من كتحليل المناكحة بينه وبينه راعى الشيا
بذلك كان يسجد كالرضاع والمصاهرة لوجود اللعينة فيه وسواء كانت المصاهرة بتكليم او سفاح والاصح لما بيننا قال لا بد ان ياتى من مباح ان ينظر
اليه من التحقق الحاجة الى ذلك والمسافة وقلة الشبهة للحرمية بخلاف وجه الاجنبية وكما يجب ان يباح المنظر ان ينظر الى الشبهة بمسألة
الا اذا كان يحلها او على نفسه الشبهة فيجوز لا ينظر لغيره على السلام العينة ثيابا ونراها النظر اليها ثيابا ونراها الباطن محرمه الى
بذلك الحرام اغلظ فيجب تجنبه لا بأس بالحلقه والمسافر من غير اعداء المسلم لا سفر الى امة فثلاثة ايام فليأكلها الا ومعها من جهتها او ذواتها حرم منها

والوجه فيه ان التذرع الى سمي الظاهر في كتابه لمكان من القول وزور او صورة الظاهر ان يقول الرجل لامرأته انت كظهر امي ولو لا ان الظاهر محرم عليه
نظر او مسامح سمي الظاهر لمكان من القول وزور او اذا ثبت بذرا في النظر ثبت في البطن واخمين انتهى فتأمل قوله ولان البعض يدخل على
من غير استئذان واحتشام والمرأة في بيتها في ثياب مبيتها عادة فلو حرم النظر الى هذه الموضوعة او في الى اخرج قال بعض المتأخرين وتفسيره
اليه ليل واضح الا ان قوله يدخل على البعض من غير استئذان بشكل بما ذكره صاحب البدائع في مسائل الدخول في بيت الغير اذا كان محرم
فلا يدخل عليه من غير استئذان ان فرما كانت مشوفة العورة فبقي بصره عليها فليكره ذلك ثم استدل عليه بما تاريتي كلامه اقول مراد المصنف
بقوله ان البعض يدخل على البعض من غير استئذان ان العادة جرت بين الناس على دخول بعض المحارم على بعضهم من غير استئذان لانه امر
منهوب في الشرع وما ذكره صاحب البدائع حكم الشرع في امر الدخول في بيت الغير فانه قال واما حكم الدخول في بيت الغير فانه لا يدخل الا بخلاف
انما ان يكون اجنبيا او من محارمه فان كان اجنبيا فلا يحل له الدخول فيه ثم قال وان كان من محارمه فلا يدخل من غير استئذان ايضا وان
كان يجوز له النظر الى مواضع الرنية الظاهرة والباطنة ثم قال الا ان الامر في الاستئذان على المحارم اسهل وايسر لان المحرم مطلق النظر الى
مواضع الرنية منها شرعا انتهى فتدبر هذه الدخول في بيت الاجنبى من غير استئذان حرام والدخول في بيت محارمه من غير استئذان كرهه و
يكفى في التاوى الى اخرج جريان العادة بين الناس بدخول بعض المحارم على بعضهم بالاستئذان وان كان ذلك مما لا يحل في حكم الشرع
بدفع شرعا فلا اشكال قوله والمحرم من لا يجوز المناكحة بينه وبينها على التام يجب ان كان وبسبب كالرضاع والمصاهرة لوجود المعنيين فيسعى
بالمعنيين فيه الضرورة وقلة الرغبة كذا في الشرح وفي عبارة بعضهم يعني اخرج وقلة الرغبة قال تاج الشريعة فان قلت فعلى هذا ينبغي ان
لا يقطع اذا سرق المرء من بيت امرء من الرضاع بجواز الدخول من غير احتشام واستئذان فوقع نقصان في الحرزات لا يقطع عنه البعض لما
جواز الدخول من غير استئذان فمنع ذكره زاده ان المحارم من جهة الرضاع لا يكون لهم الدخول من غير حشمة واستئذان ولما لا يقطعون
بسبب بعضهم من بعض انتهى كلامه واقفى اشارة العين في ذكر هذا السؤال واجواب بعينها اقول ليس الجواب بتمام اما ولا قلت لا يقطع عند البعض
فان عدم القطع عند البعض وهو احدى الروايتين عن ابى يوسف كما في كتاب السيرة لا يرفع السؤال على قول ابى حنيفة ومحمد على قول ابى
ايضا في رواية اخرى عنه فان كون المحرم بسبب الرضاع في حكم المحرم بالنسب متفق عليه واذا كانت الحالة في ذلك وجود المعنيين المذكورين كما قال
المصنف يتوجب السؤال المذكور على قول الاكثر وهو القول المتعارف ظاهر الرواية كما تقر في كتاب السيرة ولا يرفع عدم القطع عند البعض كما لا يخفى
قوله واما جواز الدخول من غير استئذان فمنع وتابيد ذلك بما ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده فانه ان لم يكن المحارم من جهة الرضاع الدخول
من غير حشمة واستئذان لم يصح قول المصنف لوجود المعنيين فيه فان وجود واحد من المعنيين فيه يتوقف على ان يكون له الدخول من غير حشمة
واستئذان كما تحققته معنى السؤال المذكور على صحة قوله كما ينفع عنه آتافي قول السائل فعلى هذا ينبغي ان لا يقطع اذا سرق المرء من بيت امرء
من الرضاع فلا دلي في الاستدلال على كون المحرم بسبب في حكم المحرم بسبب ان يصار الى الدليل ان نقل كما فعله صاحب البدائع حيث قال

[illegible]

د. محمد صالح المنجد

الصحاح

5

—

0316-100

والحاصل انه يوجد فيه بحكم كتاب الله المنزل فيه والطفل الصغير مستثنى بالنص قال لا يجوز للمملوك ان يطمع مرسيته
الا الى ما يليجني النظر اليه منها وقال مالك رحمه الله وكما يحرم وهو احد قولنا الشافعي رحمه الله لقوله تعالى وما
ملكتم انما نحن في الحاجة متحققة لدخوله عليها مغيب استدل ان قلنا انه نحل غير محرم ولا شرم ولا شهوة
متحققة لجواز الكسب في الجملة والحاجة قاصرة لانه يعمل خارج البيت والمراد بالنص الاماء قال سعيد والحسن وغير
هما لا نفركم سورة النبوة فانها في الاثبات دون الذكور قال يعزله عن امته بغير ذمها ولا يعزل عن زوجته الا باخطا
لانه عليه السلام هي عن العزل عن الحرة الا باذنها وقال لمولى امه اعزل عنها ان شئت وكان الوطى حق الحرة
فصلها للشرع وتحصيل الولد لهذا التحريم والحب والعتة ولا حتى الامه والوطى فلهذا لا ينقص حق الحرة بغير اذنها ويستند به المولى

وغيره ليس ذلك المعنى بفتح هاء اذا لا يثبت المطلوب بمجرد كون المحبوب فاعل حقيقة الانزال فان لم يتحقق بانزاله البول ونحوه وليس ذلك
بعلية محترمة النظر الى الاجنبية لاحمالها وانما العلة لما شهوة المعنى فلا بد من تعيين مفعول ينزل ههنا بالمعنى حتى يتم المطلوب قوله والحاصل انه يوجد
فيه بحكم كتاب الله تعالى المنزل فيه امي يوجد في كل واحد منها كذا في شرح تاج الشريعة وقال بعض الفضلاء ارمي في اثنتي عشرة افعالا للمؤمن
وتكسر باصل الخلق ولا تشقي الساع على سبيل الاستخدام انتهى اقول الحق ما قاله تاج الشريعة اما اولها فلا يصح ان يوجد في كل واحد من الاثنا عشر
الثانية المارة اثني اعشى والمحبوب والنجس بحكم كتاب الله تعالى بالارباب وهو قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم وكذا قوله تعالى ولا
يبدن من زينتهم الابعد لثمن الآية فامعني تخصيص ذلك بالاثنا عشر وحده مع امكان حمله على الثلاثة جميعا وتصعود المصنف من كلامه في بيان دليل
آخر اقوى مما ذكره او لا جامع للصور الثلاث معا كما ترى واما ثانيا فلان كلمة المحاصل يقتضي في الاستعمال تفصيلا سابقا ليكون ما ذكر في غير ما يخصها
لذلك التفصيل وهذا انما يتصور ههنا اذا كان كلام المصنف هذا ناظرا الى مجموع الصور الثلاث المارة لا الى الصورة الثالثة وحدها سيما لو اراد بضمير
المحروفي قوله يوجد في الاثنا عشر بالمعنى الغير المذكور فيما مر على سبيل الاستخدام كما زعمه ذلك البعض فانه لا يكون حينئذ لكلمة المحاصل مسانعة لما قبلها
اصلا كما لا يخفى على ذي فطنة قوله والمراد بالنص الا اما قال سعيد والحسن وغيرهما لا نفركم سورة النور فانها في الاثنا عشر دون المذكور قال صاحب
النهاية اطلق اسم السعيد ولم يقيده بالنسبة ليصح تناوله للسعيدين على ما روينا من رواية المبسوط انتهى وتبعه جماعة من الشراح في هذا التوجيه
ورده صاحب النائية حيث قال اراد به سعيد بن المسيب لما ذكرنا عن الكشاف وقال بعضهم في شرحه انما اطلق السعيد ليتناول السعيد بن سعيد بن
المسيب وسعيد بن جبير وفيه نظر لانه يلزم حينئذ ان يكون للمشرك عموم في موضع الاثبات وهو فاسد انتهى اقول نظره ساقط اذا كان الظاهر ان مرادهم هو
الشرح بالتناول في قوله ليتناول السعيدين هو التناول على سبيل البديل لا التناول على سبيل الشمول والعموم ولا شك ان المشترك يقتضي
معانيه على سبيل البديل وقد صرحوا به حتى قال المحقق التفتنا في التاميم والمشارك مستغرق لمعانيه على سبيل البديل والذي لا يجوز تخلفا
الشافعي انما هو عموم المشترك لمعانيه على سبيل الشمول في الاطلاق واحدا كما تقر في علم الاصول وهو غير لازم من عبارة هؤلاء الشراح وقال الشارح
العيني بعد نقل كلام هؤلاء الشراح ونظر صاحب النائية فيه قلت نظره وارد ولكن كماله غير مستقيم اما ورده فلانه لم يستعمل احد من اهلنا
لفظ سعيد من غير نسبة واراد به سعيد بن المسيب او سعيد بن جبير واما ان تعليما غير مستقيم فلانه اوعى فيه لزوم عموم المشترك ولا نسلم ثبوت الاشتراك
ههنا لان الاشتراك ما وقع لمعان انتهى اقول كلاما عليه ليس شئيا اما الاول فلانه لا شك ان العلم هو لفظ سعيد مجموع سعيد بن المسيب او سعيد
بن جبير فعدم استعمال السلف لفظ سعيد من غير نسبة في سعيد بن المسيب او سعيد بن جبير على تقدير صحة ليس لعدم صحة الاطلاق لفظ سعيد وحده
على احد منهما والاما كان علما لكل احد منهما بل قصدتم زيادة افعاله المراد وتعيينه واذا كان مقصودا والمصطلح تناول لفظ سعيد ههنا للسعيد بن جبير
اليه هو لا الشراح لزم ترك النسبة وصح الاطلاق واما الثاني فلان لفظ سعيد علم مشترك والاعلام المشتركة ما تقر امره في علم التوكيف يمنع ثبوت
الاشتراك ههنا وقوله لان الاشتراك ما وقع لمعان لا يجوز شئيا لانه اراد بالمعاني المستقاة من اللفظ فهو متحقق في العلم المشترك ايضا لا يريب

ولو كانت تحته امة غيره فقد ذكرناها في الكتاب فصل في الاستبراء وغيره

وان ادبها الصور العقلية المتأبئة للاعيان الخارجية فليست تلك بمعتبرة في معنى المشترك فان المشترك ما وضع لتعدد بوضع متعدد واما شئ
 كان ذلك المتعدد الموضوع له والامر في العلم المشترك كذا كانه لا يتناوله شيان بوضع واحد بل كل واحد منها وضع مستقل كما عرفت في موضعه
 ثم ان صاحب الغاية على كون المراد بالنس الا ما يوجب آخر حيث قال ولان المذكور مما يطبقون بقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فلان
 دخلوا في قوله عز وجل او ما ملكتم ايمانهم ليزم التعاض انتهى اقول ليس ذاك صحيح اما اولاه فلا بد من مقتضى خطاب الاناث ايضا بقوله تعالى وقيل للمؤمنين
 يغضوا من ابصارهم فان مقتضى ما ذكره ان لا تدخل الا ما في قوله عز وجل او ما ملكتم ايمانهم بناء على لزوم التعارض بينه وبين قوله تعالى
 وقيل للمؤمنات يغضوا من ابصارهم مع ان دخول الا ما في جميع عليه واما ثانيا فلان اللازم من كون المذكور من المالكين مما يطبقون قوله تعالى
 قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فدخلوا في جانب الغاضين من ابصارهم لاني جانب من يجب غرض البصر عنه وهو الذي منع النظر اليه فان قلت
 من في قوله تعالى من ابصارهم للتبشير كما صح به المفسرون فكان المعنى يغضوا بعضا من ابصارهم وهو غير معين فكانت تلك الآية مجاملة
 في حق من منع النظر اليه فلو قيل المذكور من المالكين في قوله تعالى او ما ملكتم ايمانهم لم يلزم التعاض بين الآيتين اصلا واما يلزم ان يكون
 احدي الآيتين مبينة لما في الآيتين من الاجمال وهو معنى صحيح حسن مقرر على كل حال فان قوله تعالى او ما ملكتم ايمانهم على تقدير ان لا يدخل فيه ذكر
 المالكين كما هو غرضنا وكذا انما مر من قوله تعالى الا الذين اوتوا بالبين او ما ملكتم ايمانهم الى آخر الآية كلها مبيئات للاجمال الواقع في الآية الاخرى
 كما لا يخفى على من رفق النظر وحق قوله ولو كانت تحته امة غيره فقد ذكرناه في الكتاب يعني قوله واذا تزوجتم فالان في العزل الى المولى عند
 ابى حنيفة رحمه الله وعن ابى يوسف ومحمد ان الاذن بينهما قال في البدائع وجه قوله ان يحتاج في قضاء الشهوة والعزل يوجب بقضاء فيه ولا يجوز
 الجنس بحق الانسان من غير رضاه ووجه قول ابى حنيفة ان الكراهية في المحرمة مكان خوف فوت الولد الذي لها فيه حق واحتج بهما في الولد للميل
 دون لا تزوجوهما فيه لقضاء الشهوة فيعلم لكن حتما في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال الا يرى ان من الرجال من لا ماله وهو حيا
 امرأة من غير انزال ولا يكون لها حق انحصارته فدل هذا على ان حتما في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال ايضا انتهى واورده عليه بعض المتأخرين
 بعد نقله حيث قال اقول انما لم يكن لها حق انحصارته لعدم صنع الزوج فيه بخلاف العزل فانه بعينه ولما احتاج الى رضاها في العزل لما فيه انتهى
 اقول ليس هذا الشيء لان عدم صنع الزوج فيه لا يقتضي ان لا يكون لها حق انحصارته اذ لا شك ان حتما لا يسقط بمجرد صنع الزوج فيا سئل عنها
 الا يرى ان لا تزوجوهما حق انحصارته فيجب الغلبة بلا خلاف وان لم يكن لها صنع الزوج فتعين ان الزوج في ان لا يكون لها حق انحصارته فمبين لانه
 وهو يوجب معها من غير انزال كون حتما في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال فكذا في العزل تدبر

فصل في الاستبراء وغيره قال الشرح آخر الاستبراء لانه اختر عن علي مقيد والمقيد غير المطلق وقال بعض الفضلاء فان قلت ان
 الاخر عن علي المطلق فيا سئل قلت نعم ذلك بطريق الدلالة او الاشارة فانه يفتن النفس فانه يفتن النفس فانه يفتن النفس فانه يفتن النفس فانه يفتن النفس
 انتهى اقول لا السؤال شي ولا جوابا انا الاول فلما منهم قالوا ان الاخر عن علي المقيد بعد الاخر عن علي المطلق حتى يتوجه السؤال

الاجابة

الاجابة

الاجابة

الاجابة

قال ومن اشترى جارية فانه لا يقربها ولا يمسها ولا يقبلها ولا ينظر اليها فحرها بشهوة حتى يستبرأ او حصل فيه قوله عليه السلام في سبابا او طاس الا لا توطأ الحبال حتى يصير جملها ولا الحبال حتى يستبرأ حتى يحضه افاقد وجوب الاستبراء على المولى اذ دل على السبب في المسئلة وهو استحسان الملك اليه هو الموجود في ماله

ما بين الاقرار عن الوطى المطلق فيما سبق بل مرادهم ان الوطى المقيد نفسه بعد الوطى المطلق نفسه فاحتمل ما يتعلق بالوطى المقيد وهو الاستبراء مما يتعلق بالوطى المطلق وكيف يتوهم ان يكون مرادهم ان الاقرار عن الوطى المقيد بعد الاقرار عن الوطى المطلق وانتفاء المقيد لا يستلزم انتفاء المطلق كما لا يخفى فاما يتصور ان يكون الاقرار عن الوطى المقيد بعد الاقرار عن الوطى المطلق واما تحقق المقيد في ذاته فمحقق المطلق في ضمنه فيصح ان يقال الوطى المقيد بعد الوطى المطلق بناء على ان المركب بعد المفرد كما صرح به في النهاية وسخرج الدرية واما الثاني فلان بناءه على ان يكون المراد ان الاقرار عن المقيد بعد الاقرار عن المطلق وقد عرفت ما فيه وايضا لا معنى لقوله قلنا اعتونه بالوطى لان المعنى عن المس اذا كان نسبيا عن الوطى كان العنوا بالمس عنوانا بالوطى ايضا فكان ينبغي ان لا يعنون الفصل السابق بالوطى استقلاله كما لم يذكر فيه المعنى عن الوطى استقلاله الا ثم قال الظاهر ان قدم بالوطى المطلق المذكور فيما تقدم ما في مسالة العزل المذكورة قبيل فصل الاستبراء فان العزل ان يظهر اذ اقبل فاذا قرب الا نزال اخرج فخير لا يخرج الفرج وان مرادهم بالوطى المقيد ههنا ما قيد بزمان فان الوطى في الاستبراء مقيد بالزمان كما سطره في العزل مطلق عنه وان المراد بالوطى المذكور

في عنوان الفصل السابق ايضا ما في ضمن تلك المسالة كما نهت عليه في صدر ذلك الفصل قوله ومن اشترى جارية فانه لا يقربها ولا يمسها ولا يقبلها ولا ينظر اليها فحرها بشهوة حتى يستبرأ او حصل فيه قوله عليه السلام في سبابا او طاس الا لا توطأ الحبال حتى يصير جملها ولا الحبال حتى يستبرأ حتى يحضه افاقد وجوب الاستبراء على المولى اذ دل على السبب في المسئلة وهو استحسان الملك اليه هو الموجود في ماله

فان الظاهر ان التملك في صورة البيع والهبة والخلع والكتابة يستبرأ صيانة لما ذكره ثم يابشر السبب فلا حاجة الى استبراء التملك حتى انتهى قول كلامه ساطع الا لا يملك ان مراد النص حصر ما يصلح للسبيته في مورد النص في استحواث الملك واليد في المعنى لانه اى استحواث الملك واليد هو الموجود الذي للسبيته في مورد النص وقول ذلك القائل وهو يصلح للسبيته ممنوع فان ما ذكره من الحكمة فيه والعللة الحقيقية انما يقتضي ان يكون السبب فيه سبب الملك واليد من غير تدخل فيه السبب كما لا يخفى على من تأمل في تقرير النص في بيان الحكمة فيه وبيان علته الحقيقية وما يكون وليا عليها على ان تاج الاستبراء قد كلف بيان عدم مخالفة السبب في السبيته باوضح الوجه حيث قال لا يقال الموجب كونها مسببة لان كونها مسببة اضافية والاضافات لا تدخل في العللة لانه لو اعتبر ذلك لسبب القياس وانه مقتضى ما تنص عليه من ههنا الا كونها محمولة رتبة وهذا هو المشهور كما ذكر في الكتاب انتهى ثم ان قول ذلك القائل فان الظاهر ان الملك في صورته البيع والهبة والخلع والكتابة يستبرأ صيانة لما ذكره ثم يابشر السبب فلا حاجة الى استبراء التملك ممنوع ايضا فان علته الاستبراء ارادة الوطى والمشتري هو الذي يريده وكون البائع ولهذا يجب الاستبراء على المشتري لا على البائع كما سيأتي في الكتاب فمن اين كان استبراء التملك قبل مباشرته السبب ظاهر ولكن سلم كونه ظاهر بالنظر الى ما هو اللائق بحال المس من صيانة ما ذكره لا ينافي وجوب الاستبراء على التملك بناء على توهم شغل الحرم بما جزم فان مجرد توهمه كاف في وجوبه كما سطره من البيان القلي

وهذا لأن الحكمة فيه التعرف عن برادة الرحم صيانة للحمية المستمرة عن الاختلاط والانساب عن الاشتباه
وذلك عند حقيقة الشغل أو توهم الشغل بما جازم وهو أن يكون الولد ثابت النسب ويجب
على المشتري لأعلى البائع لأن العلة الحقيقية إرادة الوطى والمشتري هو الذي يريد به دور البائع فيجب عليه

في الكتاب قوله وبذلك لأن الحكمة فيه التعرف عن برادة الرحم صيانة للحمية المستمرة عن الاختلاط والانساب عن الاشتباه أو برعاية صاحب الإصلاح
والإصلاح حيث قال به عليهم أنهم يكرهون انعلاق الولد الواحد من ما بين عدم إمكان الاختلاط بينهما ما صرح في باب التدبير والاستبصار فكيف
ينبغي هنا حكمة الاستبصار على جواز انتهي أقول ليس يذهب الشيء إلى ليس المراد بالاختلاط المذكور في قوله صيانة للحمية المستمرة عن الاختلاط الاختلاط
الحقيقي بل المراد به هو الاختلاط الحكمي وهو أن لا يبين أن الولد من أبي ما يتعلق برشد إليه قول المص والانساب عن الاشتباه ويضع عنه قول
صاحب الكافي في تعليل الاختلاط إذ لو وطئ ما قبل أن يتعرف برادة حمها فجازت بولده فلا يدرى أنه من أمه أو من غيره انتهى والمفدى يكرهونه إنما هو اختلاط
المباين اختلاطاً حقيقياً فالمراد بين الكلايين في المتعين قوله وذلك عند حقيقة الشغل أو توهم الشغل بما جازم وهو أن يكون الولد ثابت النسب
لا يخفى على ذي فطرة سليمة أن في مرجع ضمير هو في قوله وهو أن يكون الولد ثابت النسب نوع اشتباه عن غدا قد خلت انطوائاً وفيه فقال صاحب الغاية قوله وهو
أن يكون الولد ثابت النسب أي المراد من توهم الشغل بما جازم وهو أن يكون الولد ثابت النسب من غير أنه انتهى أقول فيه خلل فإن تضييع المذهب المذكور
بأرجح ضمير هو إلى توهم الشغل بما جازم وليس بسد لان الأمر في حقيقة الشغل بما جازم أيضاً كذلك فلا وجه للتفويض بتوهم الشغل على أنه لم يرد على قول أن يكون الولد
ثابت النسب بالمواطاة على ضمير هو الرجع إلى توهم الشغل على مقتضى تقريره ولا يتم المعنى بدون ذلك فلا شك أن توهم الشغل بما جازم ليس نفساً أن يكون الولد ثابت النسب
حتى يصح حمله عليه بالمواطاة قال بعض الفضلاء وقوله وهو أن يكون الولد ثابت النسب أي الاستبصار لأن يكون الولد ثابت النسب
وخلف الجارح أن وان قياس انتهى أقول فيه أيضاً خلل فإن الاستبصار مع كونه بعيداً من حيث اللفظ والمعنى عن أن يكون مرجحاً لضمير
هو هنا ليس هو لأن يكون الولد ثابت النسب بل لازمة الوطى ونظر إلى علته والتعرف برادة الرحم نظر إلى حكمته كاتدل عليه عبارة الكتاب
فيما قبل وما بعد كيت ولولم يبع المشتري نسب الولد الذي جاء به المشتراة بعد أن استبصاراً لم يثبت نسب ذلك الولد منه لكونه فراش الامة
ضيقاً على ما عرف في محله فامعنى القول بأن الاستبصار لأن يكون الولد ثابت النسب فقل أقول في هذا المقام أن ضمير هو هو هنا راجع إلى
ما جازم من كونه قبله فالتسليم وهو أي الما والمحرر بان يكون الولد ثابت النسب على حذف الجارح من كلمة إن كما هو القياس على ما عرف في علم النحو
الولد ثابت النسب إنما يتحقق بان يكون الامة من قبل في ملك الغير كما جاء فينا فتدبر قال تاج الشريعة وإنما قيده بما جازم والمكان المذكور في غير
المحرر كذلك فإن الجارية إذا كانت حاملة من الزنا لا يحل وطئها لأنه أخرج الكلام مخرج أوضاع الشرع لأن وضع الشرع أن لا يكون إلا
في الحال انتهى كلامه وأقضى أثره صاحب الغاية في خلاصته هذا التوجيه حيث قال في بيان ما جازم بان لا يكون من لبنى وقال إنما قيده
بذلك وإن كان الحكم في غير المحرم كذلك فإن الجارية الحاملة من الزنا لا يحل وطئها حلاً للحال على الإصلاح انتهى وسلك بعض المتأخرين في توجيه
التقييد بما جازم مسلكاً آخر وقصد رد التوجيه الأول حيث قال ولا يكون من لبنى لما سبق في كتاب النكاح أن نكاح الزنية وطئها جائز لا يستلزم
فإذا جاز وطئها بالاستبصار مع تحقق الزنا فبجواز مع احتمال أولى ولا يرد عليه النقض بالجارية الحاملة من الزنا فإنه لا يحل وطئها لأن ذلك شغل
محقق ولا يلزم من عدم حل وطئها لذلك عدم حله لشغل محتمل على أن عدم جواز وطئها ليس لاحترام الما بل لئلا يسبق ماء نزع غيره كما مر في

غير ان الارادة امر مطلق فبدا الحكم على دليلها وهو المتكهن من الوطى والتمكن انما ثبت بالملك واليد
فانتهى سبباً وأدير الحكم عليه تيسيراً فكان السبب استحداث ملك الرقبة المتكهن باليد وتعد
الحكم الى سائر اسباب الملك كالشراء والهبة والوصية والميراث والحلم والكتابة وغير ذلك

كتاب النكاح الى هنا كلامه اقول فيه خلل من وجه الاول ان قوله لما سبق في كتاب النكاح ان نكاح الزنية وطيبها جائز بلا استبراء ليس
صحيح للدمعي ههنا لان جواز نكاح الزنية وجواز طيبها للزوج بلا استبراء لا يدل على جواز وطى الباجرية الزنية للتمكك بلا استبراء وكيف الذي سبق
في كتاب النكاح هو انه اذا راى امرأة ترى فتزوجها حل له ان يطا باخذ ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد لا احب له ان يطا با ما لم يستبرأ الا
احتمل الشغل بهما الخير فوجب التنزه كما في الشراء ولما ان الحكم بجواز النكاح امانة الفراغ فلا يومر بالاستبراء بخلاف الشراء لانه يجوز مع الشغل
فقد تخفف منه انه لا خلاف في وجوب الاستبراء في الشراء مطلقاً فانما الخلاف في الاستبراء في نكاح الزنية والكلام ههنا في الشراء ونحوه من
التمكك في التبرع بالتقريب اضداد الثاني ان قوله فاذا جاز وطيبها بلا استبراء مع تحقق الزنا فجوازه مع احتمال اولي ليس مستقيم لان مجرد احتمال الزنا
لو كان مجوزاً للوطى بلا استبراء لا يرفع وجوب الاستبراء في باب تملك الباجرية بالكلية اذا احتمال الزنا غير متيقن في كل جارية مملوكة وان كان مراد
انه اذا جاز وطيبها بلا استبراء في صورة النكاح مع تحقق الزنا فجوازه مع احتمال اولي في تلك الصورة لا يتم التقريب كما لا يخفى والثالث ان قوله
في دفع النقص بالباجرية المحال من الزنا لان ذلك شغل محقق ولا يلزم من عدم حل وطيبها لذلك عدم حله شغل محتمل الما يتم ان لو كان لا اثر
في قول المصنف بما يحرم قيدا التوهم لشغل فقط لا المجموع حقيقة الشغل وتوهم الشغل معناه الظاهر من كلام المصنف ان يكون قيدا للمجموع وقد فص
عنه ذلك البعض من قبل حيث قال في شرح قول المصنف وهو ان يكون الولد ثابت النسب وهو اي لشراء الما سواء اشتغل به الرحم حقيقة
او توهم ان يكون الولد المحال عنه ثابت النسب انتهى فاذا كان قيدا للمجموع يرد والنقص بالباجرية احتمال من الزنا فان رجها شغل محتمل
بما هو غير مرم مع وجوب الاستبراء فيها ايضا والرابع ان قوله على ان عدم جواز وطيبها ليس لاحترام الما بل لئلا يبقى ما نزع غيره كما مر من
كتاب النكاح مما لا حاصل له ههنا فان مدار النقص المذكور على عدم احترام الما وفيها فانتقض بها التقيد بما يحرم عكسا والقول بان
جواز وطيبها ليس لاحترام الما فيها لا يدفع النقص بل يزيده كما لا يخفى قوله غير ان الارادة امر مطلق فيه ان الحكم على دليلها وهو المتكهن من الوطى
قال صاحب الغاية في بيان هذا فان صحيح المزاج اذا تمكهن منه ارادة ورو عليه بعض الفضلاء حيث قال فيه بحث فان غير صحيح المزاج ممنوع
ايضا عن الوطى ودواعيه وقال ولعل الاولى ان يقول فان الظاهر ان المتكهن منه يريده والمتكهن انما ثبت الخ والمراد من المتكهن الذي
انتهى اقول كل من اراده واختاره ليس تمام اما الاول فلان كون غير صحيح المزاج ممنوع ايضا عن الوطى ودواعيه ممنوع فان غير صحيح
المزاج عاجز عن الوطى والمنع من الشيء انما يكون عند القدرة عليه الا يرى انه لا معنى لان يقال الاعمى ممنوع عن النظر الى المحرمات وعن
هذا قال تاج الشريعة في بيان ان الاستبراء يجب على المشتري لا على البائع لان الشارع نهي عن الوطى والنهي انما يستقيم عند تمكن الوطى
والتمكن للمشتري لانه هو التملك لا على البائع لانه معرض انتهى واما الثاني فلانه كيف يكون المراد من المتكهن ههنا هو المتكهن الشرعي والظاهر ان
التمكن الشرعي ما هو محرم شرعا غير متصور والوطى قبل الاستبراء محرم قطعاً ولا شك ان علة الاستبراء متحرمة عليه فلا بد ان يكون ولياً اي متقدماً
عليه والمفروض انه هو المتكهن من الوطى فلو كان المراد من ذلك المتكهن هو المتكهن الشرعي دون المتكهن الطبيعي لزم ان يتمكن من المحرم الشرعي

وكذا يجب على المشتري مال الصبي ومن المرأة ومن المملوك ومن كحل الموطأ أو كذا إذا كانت المشتراة بكل الموطأ لتحقيق السبب إدارة الأحكام على
 الأسباب والاحتكام بطونها باعتبار تحقق السبب عند توفر الشغل فكذلك لا يترتب الحضيض على اشتراطها أو اشتراطها بالحضيض التخاصم بالعدالة
 أو غيرهما أسباب الملك قبل القبض ولا بدالة الحاصلة بعد قبضه قبل القبض خلافاً لما ذهبوا إليه من أن السبب استحدث الملك واليد الحكم ولا يستلزم السبب
 كذا لا يترتب الحاصل قبل إجازة أو بيع الفضل وإن كانت يد المشتري كما بالحاصل بعد القبض في الشراء الفاسد قبل القبض في البيع كما في الماخذ في جارية
 المشتري فيها لخصه فاشترى المالك السبب قبل أن يكون الحكم مضاعف تمام العلة ويجوز بالحضيض التخاصم بعد القبض في حصة أو حصة بأكبرها بعد الشراء لم يزل
 المحسنة أو جرت المكتوبة يجوزها بعد السبب هو استحداث الملك واليد وهو مقتضى الدلالة المحسنة في حالة الحضيض ولا يكتفي به في حالة القبض أو من المصنف
 أو الموطأ أو ذلك الموطأ لا ينعقد السبب حتى يستحدث الملك واليد وهو مقتضى الدلالة المحسنة في حالة الحضيض ولا يكتفي به في حالة القبض أو من المصنف
 ومن الموطأ واليد ويحقضها إليه أو حصة أو حصة بأكبرها بعد الشراء لم يزل المحسنة أو جرت المكتوبة يجوزها بعد السبب هو استحداث الملك واليد وهو مقتضى الدلالة المحسنة في حالة الحضيض ولا يكتفي به في حالة القبض أو من المصنف

تلكما شريعتنا ومنه يظهر أن الموطأ لا ينعقد السبب حتى يستحدث الملك واليد وهو مقتضى الدلالة المحسنة في حالة الحضيض ولا يكتفي به في حالة القبض أو من المصنف
 كذا لا يترتب الحاصل قبل إجازة أو بيع الفضل وإن كانت يد المشتري كما بالحاصل بعد القبض في الشراء الفاسد قبل القبض في البيع كما في الماخذ في جارية
 المشتري فيها لخصه فاشترى المالك السبب قبل أن يكون الحكم مضاعف تمام العلة ويجوز بالحضيض التخاصم بعد القبض في حصة أو حصة بأكبرها بعد الشراء لم يزل المحسنة أو جرت المكتوبة يجوزها بعد السبب هو استحداث الملك واليد وهو مقتضى الدلالة المحسنة في حالة الحضيض ولا يكتفي به في حالة القبض أو من المصنف
 أو الموطأ أو ذلك الموطأ لا ينعقد السبب حتى يستحدث الملك واليد وهو مقتضى الدلالة المحسنة في حالة الحضيض ولا يكتفي به في حالة القبض أو من المصنف
 ومن الموطأ واليد ويحقضها إليه أو حصة أو حصة بأكبرها بعد الشراء لم يزل المحسنة أو جرت المكتوبة يجوزها بعد السبب هو استحداث الملك واليد وهو مقتضى الدلالة المحسنة في حالة الحضيض ولا يكتفي به في حالة القبض أو من المصنف

ان الحكم فيما اشترى المالك من المملوك او من المرأة او من الصبي من مال الصبي ومن المرأة ومن المملوك ومن كحل الموطأ أو كذا إذا كانت المشتراة بكل الموطأ لتحقيق السبب إدارة الأحكام على

الافعال

الافعال

ولو كانت فاحيلة أن يزعمها البائع قبل الشراء أو المشتري قبل القبض من وقت به فترت بها ليقضها أو يقضها أو يبطق
 الزعم لأن عند وجود السبب وهو استحقاق الملك الموكد بالقبض إذا لم يكن فزعمها حلالا له لا يجب الاستدراك
 وإن حل بعد ذلك لأن الاعتبار أن وجود السبب كما إذا كانت معتدة الغير قال ولا يقرب المظاهرة ولا يمس فكيف
 ولا ينظر إلى فزعمها بشيء حتى يكفر لأنه لما حرم الوطئ إلى أن يكفر حرم الدوامي للاقتضاء اليك لأن الأصل في سبب الحرام
 حرām كما في الاعتكاف والأحرام وفي المنكحة إذا واطئت لبشبهته بخلاف حالة الحيض والصوم

أطلق المسئلة ولم يقيّد بما يكون القبض قبل الشراء لا بعده مع وجوب هذا التقيد قال الإمام قاضيان في فتاواه في تصوير المسئلة إذا أراد أن
 يشتري البجارية تيزوجها المشتري قبل الشراء أو لم يكن في مكانه حرة ثم يسلمها إليه المولى ثم يشتري فلا يجب عليه الاستبراء ثم قال وإنما شرط
 البجارية قبل الشراء كيلا يوجب القبض حكم الشراء بعد فساد النكاح يريد أن يحقق سبب وجوب الاستبراء وهو حدوث الملك الموكد بالقبض وقت
 كون فزعمها حلالا له بخلاف ما لو سلمها قبل الشراء فإن القبض السابق لكلهما لا يترجح وإن عرض له كونه قبضا بحكم الشراء إلى حين كلام ذلك لبعض أقوال
 فينخلل أما إذا قلنا أنه حرم بوجوب التقيد به المسئلة يكون القبض قبل الشراء لا بعده واستشهد عليه بما ذكره الإمام قاضيان في فتاواه وليس تائم
 فإن ما ذكره الإمام قاضيان إنما هو قول بعض الشائخ ومختار نفسه وأما عامة المشايخ فإمام شيرازي في هذه المسئلة يكون القبض قبل الشراء وعنه هذا
 قال في الزانية والمحيط البرقاني وإن لم تكن تحت الشريعة فلا سقط الاستبراء وحيلة أخرى وهي أن تيزوجها المشتري قبل الشراء ثم يشترها فتبقيها
 فلا يلزم الاستبراء لأن النكاح ثبت له عليها الفرائض فأنما اشتراها وهي في فرائضها وقيام الفرائض لها دليل شرعي على فرائضها من باب
 الغير انتهي والمصنف قد اختار قول هو لا فذلك أطلق المسئلة ولم يقيّد بما يكون القبض قبل الشراء وأما ما قلنا أن قوله يريد أن يحقق سبب وجوب
 الاستبراء وهو حدوث الملك الموكد بالقبض وقت عدم كون فزعمها حلالا له ليس بسديد لأن حدوث الملك الموكد بالقبض إذا لم يكن فزعمها حلالا
 لا يجب الاستبراء وإن حل بعد ذلك وكان الصواب أن يقول وهو حدوث الملك الموكد بالقبض بعد أن لم يكن فزعمها حلالا له بخلاف ذلك
 بملك اليمين تأملت قلت ثم قال ذلك البعض ثم إن صاحب الكافي بتلك طريقة المصنف لم يلتفت إلى هذا الشرط إلا أنه من مهور المسئلة بصورة
 السلم فخصيصا على عدم الاشتراط به وعلى المسئلة بما يدل على سقوط الاستبراء في الصورتين معا قتال وأجملة إن لم تكن تحت المشتري حرة إنما
 تيزوجها قبل الشراء ثم يشترها فيقبضها فلا يلزم الاستبراء لأن النكاح ثبت له عليها الفرائض فأنما اشتراها وهي في فرائضها وقيام الفرائض لها دليل
 ولين شرعي على اثنين فرائضها من باب الغير ثم الحمل لم يجز وبذلك الرتبة لأنها كانت حلالا له بالنكاح قيل ذلك انتفى فإن قلت لا نعم عدم تجزئ
 بملك اليمين فأنما وإن كانت حلالا له بالنكاح إلا أنه زان ذلك بزواله بالشراء فزاد الشراء خال عن الحمل أما عن الحمل الحاصل بالنكاح
 فظاهر لأنه زان زواله وأما عن الحمل الحاصل بملك اليمين فلا يمتنع الشراء فإن المشتري ما لم يفزع عن التلطف بالنظر اشتريت بعد رجاء البائع
 لم يحصل له الحمل قلت قد مضى اللسان وجود العلوة بقرار وجود العلوة لا يستتبعه فزمان التلطف بالمرح في الأخير في اشتريته هو زمان وجود الشراء
 والحمل وزوال النكاح لا يقال سلمنا أن نوع الحمل مستمر ولا يوجد زمان خال عن الحمل ولم يحدث نوع الحمل إلا أنه حدث حل هو اثر ملك اليمين ذلك
 كاف في وجوب الاستبراء لأن ما منع ذلك بل من الواجب حصول الحمل بملك اليمين بعد أن لم يكن حلالا له بسبب من الأسباب هذا غاية توجيه كلامه
 تعدد وجه نظر القائل أن يقول الشراء سبب الملك وعلى الوجه حكمه وحكم الشيء يتعقبه فزمان وجود الملك خال عن الحمل مطلقا فوجب الاستبراء
 تقدم التسليم أولا فلم يصلح ما ذكره حيلة لا سقط أصلا فتأمل فإن هذا من المطالب إلى هنا لفظ ذلك البعض أقول ما أورده في خاتمة كلامه ليس
 فإنه إن أراد بقوله وحكم الشيء يتعقبه زمانا البتة فهو ممنوع جدا وإن أراد به أنه يتعقبه زمانا أي يتوقف عليه فهو ممنوع ولكن لا يلزم منه أن يكون

لان الحيف يمتد شطر عمرها والضموم يمتد شطرها فمما ذكرنا في المنع عنها بعض الحرج ولا كذا لك صاحبنا ماها قصوى
 صدرها وقد صرح ان النبي عليه السلام كان يقبل وهو صابر ويضاجع نسائه وهو جالس قال ومن له ائتمان اخوان
 فقباحها بشهوة فانه لا يجتمع واحده منهن ولا يقبلن ولا يقبلن في حجابها بشهوة حتى يملك فخرج الاخر في غير ملك
 او لم يملك او لم يملكها او اصل هذا ان الجمع بين الاثنين لا يجوز وطيا لا طلاق قوله تعالى وان تجمعوا بين الاثنين
 لا يعارض قوله تعالى او ما ملكك ايمانك لان التزجيم للحكم وكذلك لا يجوز الجمع بينهما في الدوامي لا طلاق النص في الدوامي الى لوط
 بمنزلة الوطى في التزجيم على ما تقدمناه من قبل فاذا قبل ما فكاته وطبها ولو وطبها ليس له ان يجتمع احداهما وان باقى الدوامي فيها فكذا اذا
 قبلها وكذا اذا صهرها كاشبهوا وانظر الى فرجها بشهوة لما بيننا الا انك لا تعلم في غير ملك او لا تعلم في الاصل لما حرم عليه فرجها لم يبق جامعا

وان وجود الملك خالي عن الحمل مطلقا وبالجمله لزم تاخر حكم الشيء عن الشيء زمانا ممنوعا ولزوم تاخره عنه زمانا ممنوعا كون حكم الشيء متفرعا عليه
 لا يلزم من غلو زمان عن الحمل مطلقا فيما نحن فيه حتى يجب الاستبراء وقوله لان الحيف يمتد شطر عمرها قال صاحب النهاية اي يقرب من شطر عمرها وهو عشرة
 ايام في كل شهر فكان قريبا بخمسة عشر يوما وهي نصف الشهر انتهى واقضى اثره صاحب الكفاية وقال صاحب معراج الدراية اي يقرب شطر عمرها
 هو الثالث والمراد البعض انتهى وقال صاحب العناية بعد نقل ما في النهاية وفيه نظر لانه يشير الى ان الشطر هو النصف ويتقوى بذلك استدلال
 الشافعي علينا بالحديث ان الكثر من خمسة عشر يوما انتهى القول نظره سابقا جدا فان الحديث الذي استدلال الشافعي علينا به هو قوله عليه السلام في
 دين المرأة تعدل من شطر عمرها لا تعدل من وجه استدلال المراد به زمان الحين والشطر هو النصف فكان عشرة ايام خمسة عشر يوما وقال الشافعي
 حتى صاحب الفتاوى نفسه ليس المراد بالشطر في الحديث حقيقة لان في عمره زمان الصغر ودة الحمل و زمان الاياس ولا تخفى فحش من ذلك ففهم ان المراد به بايقار الشطر وادان
 بالعشرة بهذه الآثار كما يقال بالشطر حصول التوفيق انتهى فظهر من كل ذلك ان الشطر هو النصف كما اشار اليه صاحب الفتاوى بهنا ونفس عليه نحو سري في صحيحه واطرف في
 لا يتقوى استدلال الشافعي علينا بالحديث المذكور بالتمشي استدلال به علينا اصلا حيث لم يكن مجال لكون الشطر هناك على حقيقة يومية
 عمر المرأة لما كما بينوا بل لابد وان يحل على الجازبان يكون المراد به بايقار الشطر كما ذكر واقاطبة هناك وعليه جرى صاحب النهاية بهنا ايضا
 فكان صاحب العناية نجي ما قدمت يراه ثم ان بعض المتقدمين قال في هذا المقام وشطر الشيء نفسه وبعضه والمراد به بهنا هو الثاني دون
 الاول كما ذهب اليه صاحب النهاية ولما اول بما يقرب من شطره وقال فانه عشرة ايام وهو قريب من خمسة عشر يوما وهي نصف الشهر

ان الشطر لا يجي الا بمعنى النصف انتهى كلامه اقول ليس هذا بسديد لان محي الشطر بمعنى البعض انما ذكره صاحب الفتاوى
 الشيء وجزوه منه حديث الاستبراء فوضع شطره اي بعضها انتهى ولكن ذاك ليس بقطعي في ان يكون الشطر
 كتب اللفظة غير متكفلان الفرق بين الحقيقة والجاذول من سلم انه حقيقة في معنى البعض ايضا فليس معنى البعض بمناه
 في بعض عمره لا يقتضي الحرج في المنع عن الدوامي ايضا حالة الحيف وانما الذي يقتضي الحرج في ذلك تحقق الحيف في
 عمره المولود منه الحيف اذ ذاك وهو المنع من الحرج فلذلك حمل صاحب النهاية الشطر الواقع في عبارة النص بهنا
 من الشفقت ليوافق نه بهنا في الكثرة الحيف وقوله وحصل هذا ان الجمع بين المملوكين لا يجوز وطيا لا طلاق قوله تعالى
 ولا يعارض بقوله تعالى او ما ملكك ايمانك لان التزجيم للحكم قال تاج الشريعة فان قلت الاصل في الدوامي الجمع وان كان
 بتجمعوا على النكاح وقوله او ما ملكك ايمانك على ملك اليقين قلت المعنى الذي يحرم الجمع بين الاثنين كما جاهد بها وهو قطعية الرحم
 ايضا لان قوله او ما ملكك ايمانك مخصوص اجماعا فان آمنه واخوته من الرضخ والامه الجوسية حرام فلا يجارض باليمن بمفهومه
 انتهى كلامه واقضى اثره صاحب الكفاية والشراح العيني اقول في كل من وجب الجواب نظر ان في الوجه الاول فلان حاصله انه على
 يحل قوله وان تجمعوا على النكاح مثبت حكم حرمة الجمع بين الاثنين وطيا يملك اليقين ايضا دلالة لوجوب المعنى المحرم فيه ايضا وهو قطعية الرحم

الكتاب

وقوله ملكا مراد به ملك من فينظم التملك بسائر اسبابه بغيره وتعليك الشقص فيه كملكك لكل لان الوطى يحرم به كذا
اعتناق البعض من احداهما كاعتناق كلهما او كذا الكناية كاعتناق في هذا الثبوت خروجه الوطى بذلك كله وتبين احداهما واخرها
وتدبره لا تحل الاخرى لانها لا يخرج بها عن ملكه وقوله او نكاح امراد به النكاح اي ما اذا تزوج احداهما لكانا فاسدا لا يباين له وطى
الاخرى الا ان يدخل الزوج بهافيه لانه تحب العدة عليهما والعدو كالتكلم ليصح في التحريم وتوطى احداهما حل له وطى الموطوءة
دون الاخرى لانه يصير جامعا بوطى الاخرى لا بوطى الموطوءة وكل امرأتين لا يجوز لهما نكاحا فاما ذكرناه بمنزلة الاختين
قال يكره ان يقبل الرجل فوالرجل اولى او شيثا منه او يعاقفه وذكر الطحاوي ان هذا قول ابن حنيفة وعجى فقال ابو يوسف رحمه الله
لا بأس بالتقيل والمعاقة لما روى ان النبي عليه السلام علق جفرا رضى الله عن جين قدم من الجحشة وقبل بين عينيه

تتأمل او قد تقر في اصول النكح ان عبارة النكح في اشارة ترجان على دلالة النص عند التعارض والظاهر ان افادته عموم قوله تعالى او ملكا
على الجمع بين الاختين المملكتين وطيا بالعبارة ولا أقل من ان تكون بالاشارة فيلزم ان يترك بها دلالة الآية الاخرى على حرمة الجمع بينهما
على مقتضى قاعدة الاصول واما في الوجه الثاني فلان حاصله ان قوله تعالى او ملكا اي ما نكح من قبيل العام الذي خص منه البعض فصا طيها
الشبهة كما عرفت في علم الاصول فلا يصح ان يعارض ما هو ليس بخصوص وهو التحريم للجمع لكونه قطعيا لكنه ليس بتام ايضا اذ قد قررنا في اصول النكح
ان العام الذي خص منه البعض انما يكون طينا اذا كان لمخصص موصولا واما اذا كان مقصولا متاخرا فانما يخص اذ كان يكون ناسبا للمقام في قوله
الذي تناوله الخاص ويكون العام في الباقي قطعيا بلا شبهة والظاهر ان مخصص الام والاخت من الرضاع والامه المجوسية من قوله تعالى
او ملكا اي ما نكح ليس بموصول به فلو كان طينا في الباقي بل كان قطعيا كما لم يجمع فلم ينظر الرجحان من ذلك الوجه حتى لا يصح للمعاوضة فتأمل قوله
وقوله ملكا مراد به ملك من فينظم التملك بسائر اسبابه بغيره قال صاحب الغاية قوله فينظم التملك بسائر اسبابه امي اسباب التملك
كما لشراء الوصية والميراث والخلع والكتاب والعتبة والصدقة انتهى اقول في بعض تشبيهاته خطأ وهو الوصية والميراث والكتاب امي الوصية
والميراث فلان تملك الغني الوصية والميراث انما يثبت بعد موت الموصي والمورث فكيف ذلك تحت قوله ملك في قوله فانه لا يجمع واحدة منهما
ولا يقيما ولا يسميها بشهوة ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يملك فرج الاخرى غير ملك او نكاح فان شيئا من الجماعته والمس والنظر لا يتصور
بعد المات على ان نفس التملك ايضا على حقيقة غير متصور في الارث واما في الكاتبة فلانها محتقة بالاعتناق كما سيصرح به النص بقوله وكذا الكتاب
كالاعتناق في هذا فكانت من خروج قوله او يقيتها غير داخل في قوله حتى يملك فرج الاخرى غير او المراد بالملك هنا ملك اليقين بدلالة عطف
قوله او نكاح عليه ولا يتصور تملك الفرع غير ملك بين بالكتابة كما لا يخفى على من فقه معنى الكتابة شرعا قوله وكذا الكاتبة كالاعتناق في هذا الثبوت
حرمة الوطى بذلك كله قال صاحب الغاية كلمة كذا في قوله وكذا الكاتبة كالاعتناق زائدة وقال الشارح العيني بعد نقل ذلك قلت زيادة كذا في
كلام العرب غير مشهورة انتهى اقول هذا كلام عجيب اذ لا شك ان مراد صاحب الغاية ان كلمة كذا هنا زائدة امي مستدركة لانها زائدة كزيادة
الحروف لتحسين اللفظ كما توهمه العيني حتى يتوجه اليه قوله زيادة كذا في كلام العرب غير مشهورة وبالحكمة مراد صاحب الغاية المدخل لا التوجيه فلو كان
العيني لغو محض ثم قول يمكن توجيه عبارة النص بما يندفع به الاستدراك في كلمة كذا وهو ان مراد النص وكذا امي وكون اعتناق البعض من
احدهما كاعتناق الكل الكاتبة كالاعتناق امي كاعتناق الكل فيصير المقصود من كلمة كذا هنا هو التشبيه بما قبله كما كان المقصود من كلمة كذا
قوله وكذا اعتناق البعض من احداهما كاعتناق كلها هو التشبيه ايضا بما قبله فانه قال وايضا الكاتبة كالاعتناق في هذا والغرض من التشبيه التمسك
في تمثيل واحد كما يرشد اليه قوله لثبوت حرمة الوطى بذلك كله فتدبر قوله وبر من احداهما واجارتهما وتدبر بالتحل الاخرى لانها لا يخرج بها عن ملك
اقول كان الظاهر في التمسك هنا ان يقول لانه لا تثبت به حرمة الوطى فان مجرد عدم خروجها عن ملكه لا يقتضي ان لا تحل له الاخرى الا يرى انها
لا تخرج عن ملكه بالكتابة ايضا كما تقر في كتاب الكتاب وصرح به الشارح هنا ايضا فيما قبل مع انه اذا كانت احداهما تحل له الاخرى كما مر

ولما ساروا ان النبي عليه السلام هي عن المكامعة وهي المعانقة وهي التقبيل وساروا في محمول على ما قبل التبرير ثم قالوا الخلاف في المعانقة في انما اذا كان عليه قميص وجبة فلا بأس بها بالاجماع وهو الصحيح قال بكاتب المصنف لانه هو المتعارف وقال عليه السلام من صلح اخاه المسلم وحرك يده تبارك ذنوبه

وجعل الملك في قوله لا يخرج بها عن ملكه على ملك الوطى كما فعله بعض المتأخرين تعسف لا ينبغي اذا استعمل في اللغة والعرف على الوطى الملك الوطى
انما يقال ملك الامير الملك النكاح قوله ولما ساروا ان النبي عليه السلام هي عن المكامعة وهي المعانقة وهي التقبيل وقال في غايته
وتفسير المكامعة بالمعانقة فيه نظر لانه قال في ديوان الادب وغيره كأمع امراته ضاجعنا وكأمع المرأة قبلها وقال في القاموس هي النبي صلى الله عليه
وسلم عن المكامعة والمكامعة اسم عن ملائمة الرجل بالرجل ومضاجعة اياه لاستبرئها الى هنا لفظ غايته البيان وقال الامير بعد نقل ذلك قلت
فيه نظر لان المضاجع هو المعانق غالباً ولا يضاجع احد غيره الا والغالب انه يعانقه انتهى اقول ليس هذا شئ لان كون المضاجع هو المعانق
غالباً ممنوع ولو سلم ذلك فلا يلزم منه ان تكون المكامعة هي المعانقة في الغالب وانما الذي يلزم ان تتلزم المكامعة والمعانقة في الغالب
ان احداً يتلزمان لا يكون من الاخر كما لا يوجب والسبب فكيف يقع تفسير احدهما بالاخرى ولو سلم صحة التفسير باللائم بناء على المسامحة لم يفتقد
لان المضاجعة لما وجدت بدون المعانقة وان كان في غير الغالب كانت المعانقة اخص من المضاجعة فليقع تفسير المكامعة التي هي المضاجعة
بالمعانقة على عدم صحة التفسير بالاخر ونظر صاحب الغاية انما هو في تفسير المكامعة بالمعانقة لا غير وقال بعض المتأخرين وفسر المعانقة
مع ان المكامعة هي المضاجعة في ديوان الادب وغيره كأمع امراته ضاجعنا بناء على ان الكلام في المعانقة والظاهر ان ما منى من المضاجعة هو
ما كان على سبيل المعانقة لعدم الخلاف في اباحة المضاجعة لا على ذلك الوجه على ان المكامعة بحسب اللغة هي المضاجعة المخصوصة لا مطلقاً
في القاموس كما معضاجعة في ثوب وان الى هنا كلام ذلك البعض في شروحه وقال في الحاشية فيه روى صاحب الغاية اقول كل من مقدمات كلامه
مخرج اما قوله بناء على ان الكلام في المعانقة لتعليق التفسير المضاجعة بالمعانقة فظاهر البطلان لان كون الكلام في المعانقة كيف يسوغ تفسير المكامعة
بغير معناه وهل يقال المعانق في غير ثوبه الحديث ليكون مطابقاً لمعناه واما قوله والظاهر ان ما منى عن المضاجعة عن ما كان على سبيل المعانقة فمخرج
اولم يقل احد من الثقات بهذا التحصيل عند بيان المراد بالمكامعة المذكورة في الحديث بل اطلقوا ما قالوا في الخشبي في الفائق هي النبي صلى الله عليه
وسلم عن المكامعة والمكامعة اسم عن ملائمة الرجل بالرجل ومضاجعة اياه لاستبرئها انتهى وقال الجوهري في الصحاح وكامعة مثل ضاجعة والمكامة
التي هي عنما في الحديث ان يضاجع الرجل الرجل لاستبرئها انتهى وقال المطرزي في المغرب منى عن المكامعة والمكامعة اسم عن ملائمة الرجل بالرجل
ومضاجعة اياه في ثوب واحد لاستبرئها هذا هو المراد بهما في الحديث عن ابى عبيد القاسم بن سلام وابن دريد وغيره وكذا احكامه الازهرى والجوهري
انتهى واما قوله لعدم الخلاف في اباحة المضاجعة لا على ذلك الوجه ممنوع ايضا اذ لا شك ان شناعة المضاجعة الرجل الرجل في ثوب واحد لا يستبرئ
بينها ليست باقل من شناعة مجرد المعانقة ولو في غير داخل الثوب فكيف يقول باباحة الاولى من لا يقول باباحة الثانية سيما عند اطلاق لفظ
الحديث بل كونه حقيقة في نفس المضاجعة واما قوله على ان المكامعة بحسب اللغة هي المضاجعة المخصوصة لا مطلقاً المضاجعة واستشاده عليه
في القاموس فليس بمفيد اصلاً لانه وان كانت هي المضاجعة المخصوصة الا ان معناه ليس عن معنى المعانقة ولا سيما لاني انما اتحقق لانها ك
تحت كل شرط من الآخر في بعض الصور كما عرفت من قبل فكيف يقع تفسير المكامعة بالمعانقة كما هو حاصل نظر صاحب الغاية فمن اين يحصل ان

فصل في البيع قال: لا بأس ببيع السرقة بغير بيع السرقة أيضا لأنه نجس العين فشا به العذر وتوجد الميتة قبل البيع ولأنه متفق به لأنه يلحق في كل راضى يستلزم البيع مكانه والمال على البيع بخلاف العينة لأنه لا ينفصل عما يخلو طائفة ببيع الخواص والروى عن محمد بن وهب الصميم وكذا لا يجوز أن ينفصل بالخلاف في البيع بالخلاف طائفة ببيع الخواص طائفة ببيع الخواص قال: لا بأس ببيع السرقة بغير بيع السرقة أيضا لأنه نجس العين فشا به العذر وتوجد الميتة قبل البيع ولأنه متفق به لأنه يلحق في كل راضى يستلزم البيع مكانه والمال على البيع بخلاف العينة لأنه لا ينفصل عما يخلو طائفة ببيع الخواص والروى عن محمد بن وهب الصميم وكذا لا يجوز أن ينفصل بالخلاف في البيع بالخلاف طائفة ببيع الخواص طائفة ببيع الخواص قال: لا بأس ببيع السرقة بغير بيع السرقة أيضا لأنه نجس العين فشا به العذر وتوجد الميتة قبل البيع ولأنه متفق به لأنه يلحق في كل راضى يستلزم البيع مكانه والمال على البيع بخلاف العينة لأنه لا ينفصل عما يخلو طائفة ببيع الخواص

ذكره ذلك القائل لعمري ان غايدلة التامل بما يضيئ عن الاحاطة بنطاق البيان فائدة المستعان

فصل في البيع قال الشراح آخر فصل البيع عن فصل الاكل والشرب واللمس والوطئ لان اثر تلك الافعال متصل بيد الانسان وهذا لا واما كان اكثر اتصلا كان احق بالتقديم انتهى اقول كان المناسب لسياق كلامهم ان يقولوا واما كان متصلا كان احق بالتقديم الا أنهم قالوا واما كان اكثر اتصلا كان احق بالتقديم فإداه في ضمن بيان وجه تاخير هذا الفصل وجه تاخير الفصول السابقة بعضها عن بعض ايضا لان ما هو المتقدم منها اكثر اتصلا لاسباب الانسان مما هو المتأخر كما يظهر بالتامل الصادق قوله وهذا اذا كان ثقة قال صاحبنا فان قيل قوله وهذا اذا كان ثقة متناقض قوله على ابي وصفت كان اجيب بان معنى قوله ثقة ان يكون من يعتمد على كلامه وان كان فاسقا لجواز ان لا يكذب الفاسق لمروته ولو جازمته انتهى وتنفى اثره البعدي وقد سبقهما الى ما خذ هذا السؤال والجواب تاج الشريعة وصاحب حيث قالوا وما يدل قوله وهذا اذا كان ثقة بعد قوله على ابي وصفت كان يعني انه من يعتمد على كلامه وان كان فاسقا لا ينبغي ان يكون فاسقا صادق القول لا يكذب بمروته انتهى اقول لا السؤال شيء ولا الجواب اما الاول فلان المصنف لم يقتصر على قوله وهذا اذا كان ثقة بل قال بعده وكذا اذا كان غير ثقة واكثر اية ان صادقا فلا ينافي في ما ذكره ههنا قوله فيما قبل على ابي وصفت كان نعم قد رتب بقوله وكان اكبر اية انه كما ذهب لم يسهل ان يتعرض لشي من ذلك على عدم دخول بعض جزئيات غير الثقة في الحكم السابق ولا ضمير فيه لان المتأخرين قوله على ابي وصفت كان عموم لا وصادق لا عموم الجزئيات كلامه ههنا تفصيل لاجل فيما قبل ولا بعد في ان ينفذ التفصيل بالانفصال الاجمال واما الثاني فلانه لو كان معنى قول المصنف ثقة في قوله وهذا اذا كان ثقة ان يكون من يعتمد على كلامه كما توهمه هو الا شرح دون معنى العدالة كما هو الظاهر لما تم معنى قوله وكذا اذا كان غير ثقة واكثر اية انه صادق اذ يصير معنى قوله غير ثقة من لا يعتمد على كلامه في شأن من لا يعتمد على كلامه كيف يقصده ان يكون اكبر رامي السامع انه صادق ولما تم تعليل ذلك بقوله لان عدالة المخبر غير لازمة لان عدم لزوم عدالة المخبر لا يدل على عدم لزوم الاعتماد على كلامه اذا المصنف في الجواب المذكور جاز كون الفاسق الصانع من غير على كلامه فكان من يعتمد على كلامه على العدل لا شك ان عدم لزوم الاضطرار لشي لا يقتضي عدم لزوم الاعتماد على كلامه فاصواب ان مراد المصنف بقوله اذا كان ثقة اذا كان عدلا وبقوله وكذا اذا كان غير ثقة وكذا اذا كان غير عدل لا يتناقض بين ذلك وبين قوله على ابي وصفت كان فضلا كما تتحققه آفنا ومما يوضح عن كون المراد بالثقة وبغير الثقة ههنا ما ذكرناه كلام صاحب المحيط حيث قال وهذا اذا كان المخبر عدلا وان كان المخبر غير ثقة او كان لا يدري انه ثقة او غير ثقة يريد به ان المخبر اذا كان فاسقا او مستورا او مشكوكا في عدله لا ينافي في ما ذكرناه من ان يكون اكثر اية انه صادق الى آخر كلامه فانه ذكر عدلا موضع ثقة وفسر غير ثقة في قول محمد وان كان المخبر غير ثقة بالفاسق ومن لا يدري انه ثقة او غير ثقة بالمستور حيث قال يريد به ان المخبر اذا كان فاسقا او مستورا ومن تتيج كلمات ثلثات الشاش في باب سائل يقول خبر الواحد في كبره المعتمدة لا يشبه عليه ان المراد بالثقة هو العدل وبغير الثقة غير العدل فانهم كثيرا ما يذكر ان كل احد من غفلى العدل والثقة موضع آخر وكذا الحال في غير الثقة وغير العدل

وله ان الاجارة ترد على منفعة البيت ولهذا يجب الاخر في التسليم ولا معصية فيه وانما المعصية بفعل المستاجر وهو محتار فيه فقطع نسبتها عنه وانما
 قبله بالسواد لا يتم لا يكتفى من شراخ البيع والكناش فظاهرهم المحرم والخنازير في الامصار يطهرون شعائر الاسلام فيمحل الخلاف السواد قائل هذا كان في سواد
 الكوفة لان غالب اصلها اصل الدمة فاساقى سوادنا فاعلام الاسلام فيها ظاهرة فلا يمكن ان فيها ايضا وهو الاصح قال ومن محل الذي خمر افانه يطيب
 له الاخر عند الحقيقة وقال ابو يوسف في كبره لا ذلك لانه اعانة على المعصية وقد حرمان النبي على الاسلام لعن في عشر لحامها والجملة اليه كله المعصية في شربها وهو فعل
 فاعل مختار وليد الشرب من ضرر ما لم يخل ولا قصد في ذلك فمحمول على كل المتفرق بقصد المعصية قال لا بأس ببيع بياضات مكة ويكره بيع اخضرها وهذا عند ابن حنيفة سري

اقوى دارج فلا اقل من ان يكون مساويا للاحتمال خلافه فالشك على معناه المصطلح عليه قطعاً ولو كان احتمال ان لا يستعمل في الفتنه ضعيفاً
 مرجحاً كان احتمال ان يستعمل في الفتنه قوياً راجحاً فينبغي ان يكون بيع السلاح من ثلثي ايام الفتنه مكروهاً وجواب المسئلة على خلافه وباجازة
 للشرح المذكور اصلاً قوله وان الاجارة ترد على منفعة البيت ولهذا يجب الاجر بجره والتسليم ولا معصية فيه فانما المعصية بفعل المستاجر وهو
 المختار في قطع نسبتها عنه اقول فيقتض هذا التحليل المذكور من قبل ابي حنيفة في هذه المسئلة مسائل متعددة كثيرة مذكورة في الذخيرة والمحيط وقفاً
 قاضيان وسائر المسئلة من غير بيان خلاف في شيء منها من واحد من امتنا شيئاً انما اذا استاجر الزمي من المسلم يبيع له فيها فان ذلك
 لا يجوز قال في المحيط والذخيرة لانه استاجر ما يبيع له فيها وصلة الذي معصية عندنا وطاعة في زعمه واي ذلك اعتبرنا كانت الاجارة باطله لا
 الاجارة على ما هو طاعة او معصية لا يجوز ان يبيع منها اذا استاجر المسلم من المسلم يبيع له فيها المكاتبة او ان فاتة فان هذه الاجارة
 لا يجوز في قولنا عند الشافعي يجوز قال في المحيط وهذا لانها وقعت على ما هو طاعة فان تسليم الدار يبيع له فيها طاعة ومن نهى عن ان الاجارة
 على ما هو طاعة لا يجوز وعنده يجوز وكان هذا بمنزلة الواستاجر جرحاً لا لان اول الامامة لا يجوز عندنا لانه طاعة وعند الشافعي يجوز فذلك هذا
 مستحب ومنه ان اذا استاجر من ذمي يبيع له في المحيط والذخيرة لان صلاته طاعة عندهم معصية عندنا واي ذلك كان
 لم يجز الاجارة انتهى اولاً في ان التحليل المذكور في الكتاب من قبل ابي حنيفة راجح في مسألتنا يقتضيه ان لا تبطل الاجارة في تلك المسئلة
 ايضا فان الاجارة انما ترد على منفعة البيت ولهذا يجب الاجر بجره والتسليم ومنفعة البيت ليست بطاعة ولا معصية وانما الطاعة والمعصية
 بفعل المستاجر وهو محتار في قطع نسبتها عنه ذلك الفعل عن الموجه فينبغي ان تسحب الاجارة فيها ايضا عنده مع ان الامر ليس كذلك كما عرفت فان
 قلت ان الاجارة وان وردت على منفعة البيت الا ان تجعل منفعة عين العقد لاجل الطاعة او المعصية تأثيراً في بطلان الاجارة قلت فيكون
 الامر كذلك فيما نحن فيه ايضا واحاصل ان الفرق بين تلك المسائل ومسألتنا هذه في الحكم والذليل شكل جداً فليتل مثل ثم انه ذكر في الذخيرة
 والمحيط اذا استاجر الزمي من المسلم دار ليسكنها فلا بأس بذلك لان الاجارة وقعت على امر مباح فجازت وان شرب فيها الخمر او عبد فيها
 الصليب او ادخل فيها الخنازير لم يلحق المسلم في ذلك شيء لان المسلم لم يوافقها انما اجبرها على السكنى فكان بمنزلة الواجر داراً من فاسق كان
 مسلماً وان كان قد يقضى فيها ولد اخذ فيها بيعة او كنيسة او بيت تاريخ من ذلك ان كان في السواد قال شيخ الاسلام واداه هذا اذا
 استاجر الذي ليسكنها ثم اراد بعد ذلك ان يخذ كنيسة او بيعة فيها فاما اذا استاجر في الابتداء ليتخذ بايعة او كنيسة لا يجوز الى ههنا
 لفظ الذخيرة والمحيط قال بعض المتأخرين بعد نقل ذلك عن صاحب المحيط والافاضة ههنا وبين ما ذكره البعض من التناهي اقول ان التناهي
 بينهما ممنوع افرجوز ان يكون بناء قول شيخ الاسلام فاما اذا استاجر في الابتداء ليتخذ بايعة او كنيسة لا يجوز على قول ابي يوسف ومحمي
 بهو المسئلة لكون محتاراً نفسه قولها وانما يلزم التناهي بينهما ان لو قال لا يجوز عند ابي حنيفة او قال لا يجوز عند ابي حنيفة
 جميعاً وليس فليس وذكر احد القولين في المسئلة اخلافية بدون بيان الخلاف ليس بعز في كلام النقات وعن هذا ترى كثير من اصحاب

وقالوا من يبيع امره بما يقربها وهذا رواية عن ابي حنيفة ركانه في شرطه لا يختص بالشرع بل هو من اهل البيت عليه السلام
ان مكة حرام ببيع امره او لا يثبت ذلك في نسخة اخرى لان نسخة الكعبة وقد فسر في قوله تعالى لا يبيعهن ما ولا يفتخرن ولا يهاوون
شركه فكذلك في حق البيعة بخلاف البيعة لانها لا يملكها النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل هي من ارض مكة فكما ان اهل الربوا وكلوا
مكة تسمى السوانب على عهد رسول الله عليه السلام من اجتناب اليها سكتها من استغنى عنها سكت غير من وضع دبرها عند اقبال يميل منه ما شاء
ويكره له ذلك لانه ملكه قرضاً بقرضه فبعدا هو ان يأخذ منه ما شاء خلا لافه في رسول الله عليه السلام عن قرض
جره فقا ويقتضى ان يستمر دعيه ثم يأخذ منه ما شاء جزاء فجزا لانه ودعية وليس بقرض حتى لو هلك لا شيء على الاخذ والله اعلم

يذكرون قول ابي حنيفة في كثير من المسائل الخلافية دون بيان الخلفاء ثم الشراح يبينون الخلاف الواقع في ذلك وكيف لا يكون
مراد شيخ الاسلام بقوله المزبور ما ذكرنا وقد صرح محمد رحمه الله في الجامع الصغير بان لا بأس عند ابي حنيفة ان يواجر ببيتك ليتخذ فيه بيت ناراً كنيسة
او بيتاً او يبيع الخمر فيه بالسودا وهل يليق بشيخ الاسلام ان يغفل عن مسألة الجامع الصغير ثم قال ذلك لبعض ثم كلام الحسن مخرج في ان
اجارة البيت ليس فيه الخمر مع كونه معصية انما صحت عند ابي حنيفة لتخلل فعل فاعل مختار وقد صرح صاحب المحيط بان معصية كونه بيتاً
لا يثبت كونه بيتاً لان خطاب التحريم غير نازل في حقه ولا خلاف فيما بينهما ايضاً من التناهي انتهى القول كوكلام المص صريحاً فيما ذكره من منع يجوز ان يكون قول
المص وانما المعصية بفعل المستاجر وهو مختار فيه خارجاً مخرج التغليب فان في المسئلة المذكورة صوراً ايجاز البيت لان يتخذ فيه بيت ناراً وجازاً
لان يتخذ فيه كنيسة و ايجاز لان يتخذ فيه بيعة و ايجاز لان يبيع فيه الخمر ولا شك ان اتخاذه بيت النار و اتخاذه كنيسة و اتخاذه البيعة معصية
لأنه في البيت لكون الكفار مخاطبين بالايان بلا خلاف و اتخاذه ذلك الامور ينافي الايمان فكانت معصية قطعاً وان لم يكن بيع الخمر معصية لكان
بناء على القول بان خطاب التحريم غير نازل في حق الكفار فيجوز ان تكون الصور الثلاثة الاولى مغلبة على صورة بيع الخمر في قول المص انما
بفعل المستاجر وهو مختار فيه قطعاً نسبة عنه فكانه قال وانما المعصية في صورة اتخاذه المعصية بفعل المستاجر وهو مختار فيه قطعاً نسبة ذلك الفعل عن
الموجر واما في غير صور اتخاذه المعصية وهي صورة بيع الخمر فالامر بين فتح لا يتحقق التناهي بينه وبين ما صرح به صاحب المحيط كما لا يخفى ثم
لو سلم ولان كلام المص على كون بيع الخمر ايضا معصية للذمي فلا يخفى في ان في قول خطاب التحريم في حق الكفار قولين من مشائخنا فذهب بعضهم
غير نازل او عند بعضهم نازل كما عرفت في اصول الفقه في فصل ان الكفار مخاطبون بالشرائع ام لا فيجوز ان يكون مبنى كلام صاحب المحيط على القول
الاول ومبنى كلام المص على القول الثاني وكل وجه هو موطنها قوله وقال لا بأس ببيع ارضها وهو رواية عن ابي حنيفة فلا يملكها لملكه لملكه
الاختصاص الشرعي بها فصار كما كتبنا قال في الكافي بعد ذكر هذا التعليل وقوله عليه السلام وهل ترك لنا عقيل من ربيع و ليل على ان عقيل
عرضة التملك والتملك انتهى واصل هذا على ما ذكر في غاية البيان وغيره بما روى الطحاوي في شرح الآثار باسناده الى اسامة بن زيد انه قال
يا رسول الله انزل في دارك بكعة قال عليه السلام وهل ترك لنا عقيل من ربيع او دور وكان عقيل وراثا باطال وطالب ولم يره شيئا جعفر ولا
لانها كانا مسلمين وكان عقيل وطالب كافرين وكان عمر بن الخطاب من اجل ذلك يقول لا يرث المؤمن الكافر فنفى هذا الحديث ما يدل على ان
كعة تملك وتورث لانه قد ذكر فيها ميراث عقيل وطالب ما تركه باطال فيهما من ربيع ودور انتهى ثم ان بعض المتأخرين بعد ان ذكرنا في
واصله المزبور على التفصيل المذكور قال ولا يخفى عليك ان هذا الحديث لا يدل على ميراث الارض قطعاً لاحتمال جريان الارث
دون الاراضى الا يرى الى صحة هذا الحديث ايضا لو كانت الاراضى والانبية عليها مملوكة انتهى القول لا يخفى على من له ادنى
المذكور يدل على ميراث الارض قطعاً او قد ذكر فيه انه عليه الصلاة والسلام قال وهل ترك لنا عقيل من ربيع او دور
وهو الدار ليس فيها حيث كانت والحاجة والنزل كذا في القاموس وغيره ولا شك ان كلامنا من الدار والحاجة والنزل

كتاب احياء الموات

قال المصنف لا يكتفي به من الاراضي التي قطع الماء عنها او الغلبة للماء عليه او ما نسبته ذلك مما يمنع الزراعة سمي بذلك لنبطان انقطاعه قال فما كان منها عارداً ياباً ملك له او كان مملوكاً لا يعرف له مالكاً اعيده وهو يعيد من القرية حيث اذا وقف انسان من اقصى العاصم فصاح لا يسمع الصوت فيه خيمته قال يحيى المصنف هذه اذ كان في القرية وسمى الحادي ما قد مر في خبره وامر به من محض انه يستتر ان لا يكون مملوكاً مسلماً او ذمياً منع انقطاعه. ثم انما يكون ميتة مطلقاً فاما التي هي مملوكة لمسلم او ذمياً لا تكون مواتاً وانما له في نفسه ما لا يكون ملكاً للمسلمين ولو ظهر له ملكاً من غيره عليه وبقسم الاربع فبعضها اجدد من القرية على ما قال شرطه ابو يوسف لان انظر ان لم يكن في بيها من القرية لا يقطع ارتفاع اهلها عنه فيلزم ان يحكم عليه في بيعه واعتبر انقطاع ارتفاع اهل القرية عنها حقيقة وان كان في بيها من القرية كما ذكره الامام المعروف بخبر اهلنا وشمس الائمة الشخص له اعتد على الاختار ابو يوسف رحمه الله من احياءه باذن الامام ملكه وان احياءه بغيره اذنه لم يملكه عند ابن حنيفة رحمه الله وقال يملكه بقوله عليه السلام من احيى ارضاً ميتة فهي له ولا نكاح مباح سبقت يده اليه فيملكه كما في المحظب والصنيد.

فقد راع كونه بعيداً من اللفظ جراً للاحتياج الى التفسير مرتين يصير منزلة اللفظ كالام في هذا المقام لا يلحق بشان الامام الرباني في محذور كماله وان كان المراد الاب له معروف اسلامي لا حين الانقطاع ولا بعده ولا يصح ان يكون بياناً للواقع اذ لا يلزم ان لا يكون اللقطة الاكد للظان قد يكون له اب معروف بعد الانقطاع بان ادعى احد انه ابنه وشاع ذلك فانه مقبول في الشرع كما مر ولا فرق بينه وبين سائر الاولاد الذين يحتاج ثبوت نسبهم الى دعوة الاب كما في المولود من امته فاحتج عندي ان قوله الاب لقيد احترازي عن اللقطة الذي كان له اب حاضر فانه لا يجوز ان كان في يده مثل ذلك اللقطة ان يقبض اليه او لاصدقه له على نحو ما مر في كتاب الميتة من ان زوج الصغير يملك قبض الميتة لما بين الارتفاع مع حضرة الاب لتفويض الاب امور بالية والالة بخلاف الام وكل من يعولها غيره ما حيث لا يملكونه الا بعد موت الاب او عيبه غيبة منقطعة في ايام لان تعرف هو الا لغيره لا لتفويض الاب ومع حضرة الاب لا ضرورة انتمى اولاً شك ان الملتقط داخل في كلية قوله وكل من يعولها غيره فلا يلزم ان لا يملك قبض الميتة للصغيرة التي كانت في يده وعولها كما لا يخفى فنفسر

كتاب احياء الموات

قال جمهور الشراح مناسبة هذا الكتاب بكتاب الكراهية بخلاف ما يكون من حيث ان في مسائل هذا الكتاب ما يكره وما لا يكره انتهى وقال الشراح بعد نقل قولهم المذكور وهذا ليس بشيء لانه نقل كتاب من الكتب بخلاف ما يكره وما لا يكره انتهى اقول بل ما ذكره نفسه في الرد عليهم ليس بشيء لان ذكره في ترتيب الكتب السابقة واللاحقة من المناسبات ملحوظة فيما ذكرناه من المناسبات بين هذا الكتاب وعقيدت كتاب الكراهية ووجهه اذ لو غير ذلك لكانت بعض من المناسبات السابقة واللاحقة وليكن هذا المعنى على ذكره فانما يفتك في مواضع شتى قوله الموات ما لا ينفع به من الارض لانقطاع الماء عنها او الغلبة للماء عليه او ما نسبته ذلك مما يمنع الزراعة قال بعض الفضلاء هذا تعريف بالاعم لصدقه على ما له ملك معروف في لا ينفع به لاح الامور المذكورة ذلك ان تقول هذا التفسير المعنى اللغوي انتهى اقول توجيهه الذي ذكره بقوله ولك ان تقول الخ ليس تمام فان قيد ان لا يكون له مالك معتبر في معناه اللغوي ايضا قال في الصحاح والموات بالفتح ما لا روح فيه والموات ايضا الارض التي لا مالك لها من الادمين ولا ينفع بها احد انتهى وقال في القاموس والموات كغراب وكسحاب ما لا روح فيه وارض لا مالك لها انتهى فعلى تقدير ان يحل في الكتاب على تفسير المعنى اللغوي يكون تفسيره بالاعم ايضا لا يقال اصل المعنى اللغوي للموات ما لا روح فيه والذي ذكره في الصحاح والقاموس ثانياً هو معناه العرفي او الشرعي فلم يكن قيدان لا يكون له مالك معتبر في معناه اللغوي لانا نقول الظاهر المتبادر من ان يذكر معنى اللفظ في كتب اللغة بل اضافة الى العرف او الشرع ان يكون ذلك المعنى معناه اللغوي سيما من قيد ايضا في قوله في الصحاح والموات ايضا الارض التي لا مالك لها وان لم يكن الامر كذلك فيما نحن فيه بل كان معناه اللغوي هو الذي ذكرناه ولا فلا شك ان ما لا روح فيه اعم من الارض التي لا ينفع بها بل من مطلق الارض فعلى تقدير ان يحل في الكتاب على تعريف المعنى اللغوي يكون تعريفنا بالايض وهو ليس باقل قبلاً من التعريف بالاعم وهذا الذي ذكرناه يظهر انه في كل انما ذكره تاج الشريعة وما يجب الكفاية في شرح هذا المقام حيث قال اقول الموات ما لا ينفع

ولا يحرث حنيفة مرة فونه عليه السلام ليس له الاما ماطا بانه نفس امارة ومار وياو يحتل انه اذن لا يفسد بشرع ولا يفسد مضمون وموت
الى يد المسلمين بايجاب الخيل والركاب فليس لا يجد ان يختص به يدون اذن الامام كما في سائر الغنائم ويجب فيه العشرة ان ابتداء توليف
الخروج على المسلم لا يجوز الا اذا سقاه بماء الخيل لا نه حينئذ يصحون ابقاء الخراج على اعتبار المار قلو
احياءها اثر تركها ودر عمرها غيره فقد قيل الثاني احق بركانه الا في ملك استغلا لها لقرية بافاذا تركها كان الثاني احق بها

من الارض تجدي به لغوي وزيد عليه في الشرع اشياء اخرى بما فيها في قوله مما كان عاديا لا مال له او كان مملوكا في الاسلام لا يعرف له مال بعينه
وهو بعيد من القرية بحيث اذا وقت انسان في اتقى المعام فمباح لا يبيع مونة فهو موات انتهى تاملت قوله ولا يحرث حنيفة قوله عليه السلام
ليس للمر والاماطا ب نفس امارة به اقول لقائل ان يقول ان اعتبر عموم نه الحديث يلزم ان لا يملك احد شيئا من الاملاك بغير اذن الامام
مع ظهور خلافه اولا شك ان كل احد يستنبط في التملك بالبيع والابارة والهبه والارث والوصية ونحوها من اسباب الملك من غير توقف على
اذن الامام وان لم يعتبر عموم نه لا يتم المطلوب بهنا فان قلت عموم نه غير معتبر بل هو مختص بما يحتاج فيه الى راي الامام ما ذكرنا من سبب الملك
لا يحتاج فيه الى راي الامام بخلاف ما نحن فيه قلت كون التملك فيما نحن فيه مما يحتاج فيه الى راي الامام اول المسئلة فيلزم المصادرة على
قوله ومار وياه يحتل انه اذن لقوم لا نصب لشرع تقريره ان المشروعات على نوعين احدهما نصب الشرع والاخر اذن بالشرع فلا
للقوله عليه السلام من قاء او عث في صلاته فدينه صرف والاخر كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه الى الامام ولا يدين الا اذن للفاي
بهذا القول وكان ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم اذنا لقوم معينين وتحريضا على القتال لا نصب شرع فذلك في يومنا هذا من قتل قتيلا
لا يكون سلبه الا ان ياذن الامام به فيجوز ان يكون قوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة فهي له من في ملك القليل وحاصلة ان ذلك الحديث
يحتل التأويل وما ذكره ابو حنيفة رحمه مفسر لا يقبل التأويل فكان راجعا كذا في النهاية وغيره باقالات تاج الشريعة فان قلت مارواه عام
اخطب واخشيش ومار وياه لم يخص فيكون العمل به اولى قلت ما ذكر لبيان انه لا يجوز الافتيات على راي الامام واخطب واخشيش لا يحتاج فيها
الى راي الامام فلم يتناو هما عموم الحديث فلم يقع خصوصا والارض بما يحتاج فيها الى راي الامام لانها صارت من الغنائم بايجاب الخيل والبغال
الركاب كسائر الاموال فكان ما قلنا اولى انتهى وقفت اثره صاحب الكفاية اقول كل من السؤال والجواب ليس بسديد اما الاول فلان كون
مارواه عاما خص منه اخطب واخشيش انما يقتضيه كون العمل بما روي به اولى لكونه مالم يخص ان لو خص اخطب واخشيش مارواه بكلامهم
او يصير العام الذي خص منه البعض به فليكن كما عرفت في علم الاصول واما اذ خص اخطب واخشيش من ذلك بما هو مفصول عنه فلا يلزم
اولوية العمل بما روي به اذ يصير العام ممتنع في القدر الذي تناوله الخاص ويصير قطعيا في الباقي كسائر القطعيات كما تقر في علم الاصول
افضا ولا شك ان تخصيص اخطب واخشيش بما رواه ليس بكلام موصول به بل انما هو دليل اخر مفصول عنه واما الثاني فلان كون الارض
مطلقا مما يحتاج عنها الى اذن الامام اول المسئلة لم يقل به الامامات في الارض الموات فبناء الجواب عليه يودي الى المصادرة فان قيل انما يودي
الى المصادرة لو لم يستدل عليه بقوله لانها صارت من الغنائم الى آخره قلنا كونها من الغنائم دليل آخر عقلي لا يحرث حنيفة مذكور في الكتاب بعده
والكلام الآن في تمشية دليل العقلي فبا المصير الى ذلك الدليل العقلي ههنا يلزم خلط الدليلين ولا يخفى ما فيه قوله
ويجب فيه العشرة لان ابتداء توليف الخراج على المسلم لا يجوز اقول في هذا التعميل شي وهو انه سيجي في الكتابان
المسلم والذم مستويان في حكم احياء الارض الموات والتعميل المذكور انما يشته في حق المسلم دون الذمى فتأمل

[illegible]

لان العام يتميز بالخاص بنية فمسا قاطعا فمنا بالقياس كذا في شرح تاج الشريعة وغيره اقول فيه بحث لان المتنازعين من الدليلين انما يتسا قاطعا
اذا لم يكن لاحدهما رجحان على الآخر واما اذا كان احدهما رجحان على الآخر فموجب لعين المرجح وترك الآخر والامر فيا نحن فيمكن ذلك العام لما ينفع ما ورد الالهيون في الغي
وبغيره شبه عندنا واذا سلم انية مبنى ذلك فيكون فاما يتميز بطريق الاشارة والخاص يشبه بطريق العبارة وقد تقر في علم الاصول ان احدا به انخص شرح على اشارة
التباين فزعم ان البسيط الخاص بل رجحان العين وتترك القياس ظهورا ترك القياس في مقابلته انما في تاج الشريعة فان قلت كيف يتعارضان في ذكر القبول
في احدهما والاختلاف في الآخر قلت يعني بصدوقه المعارضة كما يقال اذا تعارض المشهور مع خبر الواحد ترجح المشهور وعدم التعارض معلوم انتهى وقد تفي اثره صلا
والشايح العيني اقول الجواب ليس بصحيح اذ لو كان المراد بتعارضها هنا صورة التعارض التي لا تشائي رجحان احدهما على الآخر لما تم قول
المصنف وفيما تعارض فيه حفظناه ولما صح قوله في شرح ذلك وفيما ورا الاربعين تعارضا فمسا قاطعا فمنا بالقياس اذ التسا قاطع والعمل بالقياس
انما يتصور في حقيقة التعارض بان يتساويا في القوة ولم يوجد احد الخاص واما في صورة التنازع مع رجحان احدهما على الآخر فموجب لعين المرجح
وترك الآخر والقياس وقد عرف ذلك كله في اصول الفقه ثم اقول الظاهر في الجواب ان يقال ما رز الدليل على التنازل عما ذكر في دليل
السابق من كون العام المتفق على قبوله اولى من الخاص المتفق في قبوله يعني لو سلم عزم رجحان احدهما على الآخر وتساقطها في التعارض
حجرا ورا الاربعين فخطنا القياس فيه وهو كيفينا فيا نحن فيه نامل ترشد قوله ولانه قد يستق من بير العطن بالناضج ومن بير الناضج باليد
الحاجة فيما اقول انما التعليل ضعيف جدا لانهم حروا بان المراد من بير العطن ما يستق منه باليد ومن بير الناضج ما يستق منه باليد فكيف يتم ان
يقال قد يستق من بير العطن بالناضج ومن بير الناضج باليد وليس سلم ذلك فهو على النيرة فكيف يتم ان يقال فاستوت الحاجة فيما

فقولهم وقيل ان التقدير من البر البر العين بآذ كراه في ارضهم لصلواتهم بها وفي ارضهم راحة وغير اوكيا يتحول الماء الى الثاني فيتعطل الاول
اقول فيه اشكال اذا المتقاديروا لما دخل فيه الماء اصله وانما بدار به النص من الشارع كما صرحوا به واقفوا عليه والذين ثبت بالنص
فيما نحن فيه ما ذكرنا قبل لانهم يفسرون الزيادة عليه لا بالاراي فيها هو من المتقاديروا وهو لا يجوز فليتأمل في الدفع فقولهم واعطى في الثانية
ففيه الضمان لانه متعد فيه حيث حضري ملك غيره اقول في التعليل تصور لانه لا يتشبه فيما اذا حضر الاول بغير اذن الامام على اصل المتن فينتقل
فانه يجب ان يحضر هناك تحجير الكما من انا ومجرد التحجير لا تفسير البر الاول ولا حريها ملكا للبحر فلا يصدق هناك على اصله ان يقال ان الثاني حضر في
ملك غيره فالاول في التعليل ان يقال لانه متعد فيه حيث حضري حق غيره اذ لا شك ان الحق يثبت بالتحجير كما يثبت بالايجاب ولهذا لا يقدّر
الامام ان ياخذ بما من يد البحر ويدفعها الى غيره الا اذا حجز ارضا ولم يعر بالملك شين كما مر فتبين ان التعليل بهذا الوجه في الصورة المذكورة
ايضا على اصل آيتنا الثالثة جميعا فقولهم ولا انه يشبه بالارض صورة ومعنى صورة لاسقوا ائمتها ومعنى من حيث صلاحية للمفرس والزرع
قال صاحب العناية وقوله صورة لاسقوا ايها يشير الى ان الخلاف فيما اذا لم يكن السقاة مرتفعة على الارض فاما اذا كانت السقاة ارفع
من الارض فهي لصاحب النهر لان الظاهر ان ارتفاعه لا للعاطية انتهى وشبهه المعنى اقول ليس نه البشريح سديد لان الاشارة

فصل في كسب الاصل قال رضي الله عنه اذا قلنا ثلثة حكم غير مذكور لحد لحد من كل ما دخل ماؤ في المفاسم بعد كسبها من غير
وتحليل موت دخل ماؤ تحت النعمة اذ لا نحتاج من غير مذكور دخل ماؤ في القسمة وقم فصار من النعمان ما جعل للغير استحقاق الشفعة به وعدمه كالاول كره
على السلطان من بيت مال المسلمين لان منفعة الكسبي لهم فتكون مؤنة عليهم ونجس اليه من مؤنة الكسب ويجوز له دون الشفعة والحد قاتل
لان الثاني تلفت داع الاول للثواب فان لم يكن في بيت المال شيء فالاولا من غير الناس على كسبه احياء لمصلحة العامة اذ يصح بيعهم بما ينفعهم
وفي مقدم قول عمر رضي الله عنه لو لم يكن بعد اولاكم الا انه يجوز له من كان يظنه ويبيع مؤنته على المساكين الذين لا يطبقونه بانفسهم واما الثاني
فمرسلا يصح ما قبل لان الحق لهم والمنفعة تعد اليهم على ما يجوز من ان يبيع مؤنته على كسبه احياء لمصلحة العامة فصار بقية الشفعة وحدهم
من بيت مال المسلمين فلا يجازى به ولو ارادوا ان يحقنوه خيفة الاضيق وفيه ضيق عالم كسري الا انهم قد وجدوا الطريق بخلافه ولا فلا كسبه مؤنة
النهي لا يعلم واما الثالث وهو الخاف من كل وجه فكرهه عند احمد لما بلغنا ثم قيل بخلافه الا ان كسبه في الثاني وقيل لا يجوز لان كل واحد من الطرفين
من بيت مال المسلمين لا يجوز له الا ان كان باقرا سافه فاستمرت الخسائر فاستمرت الخسائر فاستمرت الخسائر فاستمرت الخسائر فاستمرت الخسائر
التي لم يشرك عليهم من اعلاه فاذا جازى من بيت مال المسلمين على كسبه احياء لمصلحة العامة فصار بقية الشفعة وحدهم من بيت مال المسلمين
بفضل احياءه ليشكل ما قيل من الماء فيه وله ان المقصد من كسبه الاضيق بالسفر وقد حصل لصاحب المال فلا يلزمه انتفاع غيره ولديش على صاحب الميسل عما ذكره
اذ كان لميسل على سطح غيره وكيفية ان يملكه دفع الماء على ضربه بسوءه من اعلاه ثم اغايرهم عنه اذا جازوا رضيه كما ذكرنا قيل اذا جازوا فوجوه فوجوه وجوه
عن محمد واداك لاداك في اتخاذ النعمة من اعلاه واسفله فاذا جازوا الكسبي ارضى حصة سقط عنه مؤنته قيل لانه يفتح الماء ليست ارضى كاستعمال الكسبي
في حقه وقيل ليس له ذلك ما لم يشركه ولا يفتقر لاختصاصه وكسبه على مال شفعة من كسبه احياء لمصلحة العامة فصار بقية الشفعة وحدهم من بيت مال المسلمين

سكنكم ما وقع في ميه لاكل الاشياء وما نحن فيه اثبت الحديث الشكر للناس ما استنته

فصل في كسب الاصل قال جاز من الشرح لما فرغ من ذكر مسائل الشرب احتج الى ذكر مؤنة كسبي الاصل التي كان الشرب منها كسبي
لما كانت مؤنة الكسبي امر ازائد على النهر اذ النهر موجود بدون مؤنة الكسبي كالنهر العام اخر ذكره انتهى اقول فيه كلام اما ولا فلان المصنف لم يفرغ
من ذكر مسائل الشرب بل يوفي اثنا ذكر مسائلها بعد كسبه وقد قال فيما قبل فصول في مسائل الشرب وهو الان شرع في الفصل الثاني
من فائده الفصل الثاني فلان النهر العام ايضا لا يوجد بدون مؤنة الكسبي بل له مؤنة من بيت مال المسلمين كما صرح به المصنف فيما بعد
حيث قال في الاصل كسبه على السلطان من بيت مال المسلمين لان منفعة الكسبي لهم فيكون مؤنة عليهم لا يقال مرادهم ان النهر العام يوجد
بدون مؤنة الكسبي على امله لانه يوجد بدون مؤنة الكسبي قول المصنف فيما بعد واما الثاني في كسبه على امله لانه على بيت المال فلا يفرغ من كسبه
مؤنة النهر العام على السلطان لانا نقول مؤنة النهر العام وان كانت على السلطان في الظاهر حيث كان صرنا من يده الا اننا في الحقيقة
على اهلها اذ انما هم عامة المسلمين يرشد اليه المصنف لان منفعة الكسبي لهم فتكون مؤنة عليهم في تعليل قوله فالاول كسبه على السلطان من
بيت مال المسلمين ولين سلم ان مؤنة النهر العام على السلطان نفسه فلا يجزى نفعا ايضا اذ لا يلزم ح ان يوجد النهر بدون مؤنة الكسبي
مطلقا فلا يشبه كون مؤنة الكسبي امر ازائد على النهر فاما في وجه التاخير الذي ذكره ههنا ثم اقول ما ذكره ههنا مع كونه غير تام في
نفسه فتعني عنه بالكيفية باذ كرهه من قبل عنه قول المصنف فصول في مسائل الشرب في المياه فانهم قالوا ههناك لما فرغ من احياء الموات
ذكر ما يتعلق به من مسائل الشرب لان احياء الموات يحتاج اليه وقد فصول المياه على فصل الكسبي لان المقصود هو الماء انتهى فاما قوله
ولكن المقصد من الكسبي الانتفاع بالسقي وقد حصل لصاحب المال فلا يلزمه انتفاع غيره قال صاحب النهاية والصواب نفو غيره لان
الانتفاع في معنى المنفعة غير مسمى كذا اوجرت بخط الامام تاج الدين الحرير بسج الى ههنا كلامه وقفتي اشره جماعة من الشرح ولم يميزوا على
ذلك شيئا وقال صاحب النهاية استعمل الانتفاع في معنى المنفعة وهو ضد الضرر لم يسمع ذلك في قوانين اللغة وجازعته في لغة غير مسمى
يجوز على قياسيها النفع بمعنى نفسه ولكن اللغة لا تصح بالقياس ويجوز ان يكون ذلك سهوا من الكتاب بان يكون في الاصل انتفاع
غيره من باب الانتفاع انتهى كلامه وقال الشارح العيني لم نقل كلامه هو الا الشرح على الترتيب المذكور قلنا لا يلزم ان تكون الفقرة
ههنا للتعريف لكون النفع متعديا بدون الفقرة بل يجوز ان تكون للتعريف من باب البعثة فان باع متعديا لم يقصد وامنه التعريف فخلو
الفقرة عليه على تصدير ان يكون المفعول معرضا لاصل الفعل فان معنى البعثة عرضته للبيع وجعته منتسبا اليه وكذلك ههنا يكون المعنى
فلا يلزمه ان يحمل غيره معرضا للنفع ولا ينتسب اليه انتهى اقول ليس هذا الشيء اذ لا ايضا اثبات اللغة بالقياس وهو غير صحيح على ما صرح به ولو لم
ذلك لكان قياس ما في الكتاب على الترجمة بمعنى رجوعه اولى وحسن من قياسه على اباة بمعنى عرضه للبيع كما لا يخفى على ذي فطنة علمية
فصل في الدعوى والاختلاف والتصرف فسيه لما قرب الفرع عن بيان مسائل الشرب فتمت بفضل شيتل على مسائل شيتل

سُمِّيَ بها وهي جمع شراب لما فيه من بيان حتمها قال لا شربة محرمة أربعة الخمر وهي عصير العنب إذا غلبوا واشتد
وقد ف بالزبد والعصير إذا طعم حتى يد هب أقل من ثلثه وهو الطاهر الذي في رقب الكج مع الصغير وتقيم
التمر وهو السكر وتقيم الزبيب إذا اشتد وعذرا أما الخمر فالسكر في عشرة مواضع أحد ها في بيان
ما يتنجا وهي التي من ماء العنب إذا صار مسكرا وهذا عندنا وهو المعروف عند أهل اللغة وأهل العلم قال بعض الناس
هو اسم لكل مسكر أو له عليه السلام كل مسكر خمر وقوله عليه الخمر من هاتين الشجرتين
وأشار إلى الكرمة والخلقة لأن هشتق من هشا مرة الغفل وهو موصوف في كل مسكر

الغلبة السامة والعناب ان مرادهم بالعرق المعنوي ههنا هو معنى لفظ الشرب الذي هو مصدر شرب فان كلاهما مشتق من فلك المصدر
ولا بد في الاشتقاق من التناسب بين المشتق والمشتق منه في اللفظ والمعنى وههنا أيضا كذلك ونذر السني كونها مشتق عرق واحد لفظا
معنى ويرشد إليه ما ذكر في نهاية البيان حيث قال ذكر كتاب الأشربة بعد الشرب لمناسبة بينهما في الاشتقاق وهو اشتراك اللفظين في المعنى
الأصل والمحرف الاصول انتهى ثم ان من محاسن ذكر الأشربة بيان حرمتها اذ لا شبهة في حسن تحريم ما يزيل العقل الذي هو ملك معقود الله تعالى
وشكر انعامه فان قيل ما بالرجل اللامع السابقة مع احتياجه ايضا الى العقل اجيب بان السكر حرام في جميع الاديان وحرم شراب الخمر
الخمر علينا كرامة لنا من الله تعالى ليكن الفقه في المخلوط بان يدعى شراب القليل منها الى شرب الكثير ونحن مشهود لنا بالخيرية فان قيل فلا جرت
عليها ابتداء والداعي المذكور الموجود اجيب اما بان الشهادة بالخيرية لم تكن اذ ذاك واما التدرج النصارى لئلا ينفر من الاسلام كذا
الغاية أقول في كل من وجب الجواب الثاني في نظرنا في وجه الاول فلان الشهادة بالخيرية وان لم تكن في ابتداء الاسلام الا ان نفس
خيرية هذه الامنة كانت في الابتداء والانتها وكما لا يخفى على احد وصحى كافيه في الكرامة فلا يتم التقريب واما في وجه الثاني فلان لفظ
بالخمر اسمي المقادير بها من الاسلام تجريم الخمر هو جد تجريمها في اى وقت كان فانها اذا لم تحرم في ابتداء الاسلام كان الضارى بسا
على حاله في ابتداء الاسلام ايضا فاذا حرم بعد ذلك لزم ان يتغير عنه على مقتضى صعوبة ترك المعتاد وايضا احتمال كون الاعتناء به
باعتناء على التنفيع من الاسلام عند النبي عن تعاطي ذلك الخبيث تحقيق في كثير من المنكرات التي منى عنها في ابتداء الاسلام مع انه
لم يمتنع ذلك في مقابلة ظهور شرف الاسلام ههنا ايضا ينبغي ان يكون كذلك فالوجه الوجهية في الجواب عن السؤال الثاني ما ذكره
صاحب النهاية حيث قال فان قيل بلا حرمت الخمر في ابتداء الاسلام مع وجود هذه الحكمة قلنا اباح الله تعالى في ابتداء الاسلام ليعلم
الفساد في الخمر حتى اذا حرم عليهم عرضوا منه الحق لديهم وليس الخمر كالعناية انتهى قوله سمي بها وهي جمع شراب لما فيه من بيان حتمها
سمي هذا الكتاب بالأشربة اي اضيف اليها والحال ان الأشربة جمع شراب وهي اسم في اللغة لكل ما يشرب من المالحات سواء كان اما
او حلا او في استعمال أهل الشرع اسم لما هو حرام منه وكان مسكرا لما فيه اي وهذا الكتاب في بيان حكمها اسمي حكم الأشربة كما سمي كتاب
الخمر ولما فيه من بيان حكم الحدود وكما سمي كتاب البيوع لما فيه من بيان حكم البيوع هذا زيادة ما ذكره ههنا في جملة الشرح والكافي في شرح
زيادة في حل الالفاظ قال بعض الفضلاء في تفسير قوله من بيان حكمها اسمي بيان حكم انواعها وقال ولعل ذلك شهيد القدر بعنوانه الكتاب
بصيغة الجمع يعني انما عنون بها لان فيه بيان احكام انواعها كما في البيوع او لاضافة الكتاب الى الاعيان والنفقة صححت عن فعال
المكلفين فموج ان الحكم وهو الحرمة ههنا وصف للاعيان لا لافعال فلذلك عنون ويعلم مستحال الافعال والتفصيل في كتاب الاصول
خصوصا التلويح في اوائل القسم الثاني الى هنا كلامه أقول ليس التوجيه الذي ذكره لاضافة الكتاب الى الاعيان معنى محصل لانه ان
ارادوا الحكم وهو الحرمة ههنا وصف للاعيان حقيقة لا لافعال فهو ممنوع اذ قد تقرر في كتب الاصول سيما في التلويح في اوائل القسم الثاني

وَنَايِزْدَ اسْمِ خَاجِ اَهْلِ الشَّعْرِ فَاذْكُرْنَا هَذَا الشَّعْرَ اسْمُكَ فِيهِ فِي غَيْرِكَ غَيْرُكَ وَفِي غَيْرِكَ طَعِيَّةٌ وَفِي غَيْرِكَ خَطِيئَةٌ

ان اضافته اهل واحرمته الى الاعيان كحرمته المتقية ونحو ذلك مجاز عن كثير من المحققين من باب اطلاق اسم الحرام على احوال و
بني على خلاف البنات اى حرم اكل المتقية وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة القتل على الخوف والقتل والاطهر على تعيين المخدوف وانما
بعضهم وان كانت اضافته الى الاعيان حقيقة لوجوب مفصلين في محله الا ان كون اضافتهما الى الافعال حقيقة مما لم يذكره احد قط
بل من يقول بكون اضافتهما الى الاعيان حقيقة انما يقيس اضافتهما الى الاعيان على اضافتهما الى الافعال في كونها حقيقة وليست كذلك
توجب نفيه فلا مجال للقول بان احرمته وصف للاعيان حقيقة لا لافعال على كلا المذهبين وان اراد ان احرمته هست وصف للاعيان
بمجاز اللفظ لا يتم قوله فذلك ممنون بالاعيان لان كون احرمته وصفا للاعيان مجاز لا يقتضيه ان يعنون الكتاب بالاعيان بل رعاية جانب
التحقيق في العنوان اولى واحسن بل ارباب فكان الذي ينبغي ان يعنون بالفعل بان يقال كتاب شرب الاشرية حتى يرد على كون الفقه باعنا عن
افعال الحكميين بل كلفه ان يقال ويعلم منه حال الافعال وباجملة توجيه المذكور ليس يتام على كل حال قوله انهما في بيان ماهيتها وشيخ
في بعض النسخ ما يثبتها بدل ما يثبتها قال في غاية البيان الماهية بمعنى الماهية وهو ما به الشيء هو كما هيته الانسان وحيوان ناطق انتهى قلت
وفي نسخة ما يثبتها ما يثبتها لطيف لما في قوله وهو الشيء من ماء العنب تبصر نقف قوله ولنا انه اسم خاص بالطباق اهل اللغة فيما ذكرناه اقول
لما في ان يمنع الطباق اهل اللغة على انه اسم خاص التي من ماء العنب اذا صار سكر الا يردى انه قال في قاموس اللغة الحرة ما اسكر من
عصير العنب او عام وقال في العموم صح لانها حرمت وما بالمدنية فخر عنب وما كان شرابهم الا البيرة والتمر انتهى وهذا صريح في ان الخمر عند
بعض اهل اللغة يعرف ماء العنب وغيره وان العموم صح عند صاحب القاموس قوله ولان حرمة الخمر قطعية وهي في غير ما ظنيت قال صاحب
غاية البيان بيانه ان النبي المسكر من ماء العنب خمر قطعا وليقينا الثبوت وذلك بالاجماع فيثبت عليه احرمته القطعية فاما سائر الاشرية فنفى
استيضا ثم اشتهر لان فيها خلافا بين اهل العلم وادنى درجة الاختلاف ايراث الشبهة فكيف تترتب احرمته الثالثة قطعا على ما فيه شبهة لان بالشبهة
لا يثبت القطع واليقين انتهى اقول في هذا البيان خلل فانه جعل فيه ما يكون احرمته في غير ما يثبت عليه احرمته من ماء العنب فظنيت
واختلاف العلماء في شبهة ذلك خسر وليس بيد اذا المص بحد وبيان بطلان ذلك
الاختلاف واشبات ان غيب النبي المسكر من ماء العنب لا يثبت خمر افلو كان مدخلية حرمة حرمة غير ذلك
اختلافهم في تسميت خمر الزم المصادر على المطلوب فكانه قال الخمر هي التي من ماء
العنب اذا صار سكر او غير ذلك ليس بخمر كما زعم بعض الناس لان حرمة خمر قطعية
وحرمة غير النبي من ماء العنب ظنيت لانا خالفنا في كون غير ذلك خمر او قلنا ان اسم الخمر مخصوص
بالنبي من ماء العنب لا يطلق على غير ذلك فاذا ثبت خلافنا في ذلك شيعة في كون خمر افلو كان مدخلية حرمة
وغيره فنداهم فادارة كما ترس وقال صاحب العنانية في بيان هذا المقام معنى او حرمة خمر ثبوتها بالاجماع فذلك

وانما سمي التخصيص لا لتمام العقل على ما ذكرتم كذا في كون الاسم خاصا كما فيه فان الخصم مشتق من المعنى
وهو الظهور بينهم هو اسم خاص للخصم المعروف لا لكل واحد من هذا كثير النظم الحديث الاول طعن فيه يحيى بن معين

قطعية وما هو قطعي لا يشك الا قطعي وكون التي من ماء العنب خمر قطعي بلا خلاف فثبت به بخلاف غيره فان فيه اختلاف بين العلماء واولى درجات
الاختلاف ايراث الشبهة فتكون الحُرمة قطعية وما يدل عليها طئي انتهى اقول وفيه ايضا خلل اما واولا فلما تراءى لنا من تملزاه المصادرة على
المطلوب فان الظاهر من قوله فان فيه اختلاف بين العلماء في مقابلة قوله وكون التي من ماء العنب خمر قطعي بلا خلاف ان يكون راداه با
العلماء في غير التي من ماء العنب اختلافهم في كونه خمر فيقول الى ما ذكرني غاية البيان واما ثانيا فلان قوله فتكون الحُرمة قطعية وما يدل عليها
كلام غير صحيح لا ارتباطا بقبوله لان من لول ما قبله ان غير التي من ماء العنب ما وقعت فيه شبهة باختلاف العلماء في حقه فاللازم منه ان تكون حُرمة
طئينة فان اراد القول فتكون الحُرمة قطعية فتكون حُرمة غير التي من ماء العنب قطعية لم يكن التصريح صحيحا قطعا وان اراد به فتكون حُرمة الخمر
قطعية لم يصح قوله والدليل عليها اني اذا شك ان حُرمة الخمر قطعية كما افصح عنه في صدر بيان حيث قال يعني ان حُرمة الخمر ثابتة بالاجماع
فتكون قطعية وما هو قطعي لا يشك الا قطعي فالحق في شرح كلام المصنف ههنا ما ذكره تاج الشريعة وصاحب الكفاية حيث قال لا يعني فلا يصح ان يثبت
تحرهما الا الى عين تثبت الحُرمة في تلك العين قطعا وغير التي ليس بتلك المثابة لكان الاجتهاد وفيه انتهى فانها لم يرد بالاجتهاد وفيها اجتهاد
في تسميتها خمر حتى يلزم المصادرة على المطلوب بل اراد به الاجتهاد في عدم حُرمة كما اشار اليه المصنف فيما بعد حيث قال في العصور افرط حتى
يذهب اقل من ثلثة بعد بيان انه حرام عندنا وقال الاوزاعي انه مباح وقال في تتبع التمر بعد بيان انه حرام وقال شريك بن عبد الله
انه مباح وقال في تتبع الذهب بعد بيان انه حرام اذا اشتبه وعلا وتيا في فيه خلاف الاوزاعي فتمنع بعض الفضلاء طعن في هذا التعليل
المذكور من قبلنا حيث قال لا يقول الخمر قطعية حُرمة غير التي الا يرى انهم لا يكفرون مستحبة فلا يتوجه عليهم الا لازم وهذا كالمربوب فان حُرمة
وحُرمة مباح احسن باحسن متناجما مثلا ليس القطعية انتهى اقول ليس هذا الشيء لان عدم قول الخمر قطعية حُرمة غير التي من ماء العنب لا ينافي
توجه الا لازم عليهم بل بذلك يتوجه الا لازم عليهم لان حُرمة الخمر قطعية بالارتياب لما سياتي في الكتاب ان الله تبارك وتعالى سمي الخمر في كتابه
الكريم خمر والرجس ما هو خمر ثم احلوا وقد جازوا استمواترة ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر وعليه العقد اجماع الامة وما يشك بهذه
الادلة القطعية قطعي جزا فاما لم يقل الخمر قطعية حُرمة غير التي من ماء العنب تعين ان لا يكون غير التي خمر اذا شك ان قطعية حُرمة وعدم قطعية
لا يتبعان في محل واحد فقد توجه عليهم الا لازم في قولهم ان كل مسكر خمر ونظيره الذي ذكره بقوله وهذا كالمربوب الخ لا يجدي شيئا لان حُرمة الربو
عندنا الكليل مع الجنبس او الجنبس والوزن مع الجنبس عند الشافعي الطهر في العلومات والتمنية في الاثان فني بقى الخسنة بالخسنة متفاضلا
لا يوجد الربو عندنا لعدم وجود حُرمة فلا يحرم ذلك البيع واما عند الشافعي فيوجد فيه الربو الوجود وعليه تيمم فكون حُرمة الربو قطعية بصيرته
على الشافعي هناك ايضا مثل ما قلنا ههنا فائدة في التنظير اصلا قوله وانما سمي خمر التخمير لا لتمام العقل على ما ذكرتم قال بعض الفضلاء ولك ان
تقول هذا منع لا يضر انتهى اقول ليس هذا البتة يد اوله وان هذا منع بل يجوز ان يكون معارضة يعني انما سمي خمر التخمير اى لتشده وقوة
وهذا المعنى لم يوجد في غير التي من ماء العنب فلم يكن غير خمر او يشير اليه تقرير تاج الشريعة وصاحب الكفاية ههنا حيث قال لا اى لتشده وقوة

والثاني اريد به بيان الحكم اذ هو الاثر بمنصب الرسالة والثاني في حد ثبوت هذا الاسم
وهذا الذي ذكره في الكتاب قول ابي حنيفة رة وعندهما اذا اشتبه صاحبها ولا يشترط القذف بالزبد

فان لما شدة وقوة ليست لغيره حتى سميت اسمها كذا انتهى وليكن سلم ان ذاك منع لا موارضة فلا وجه لقوله لا يشترط ان المقصود بهذا الكلام
انما هو الجواب عن هذا ان الحكم على كون النجم اسما لكل من قبله ولانه مشتق من مخامرة النطق وهو موجود في كل مكان فاذا منع قوله لا يشترط
مخامرة النطق تسقط عنه المقدمه من الاستدلال المذكور فلا يتم دليلنا للنظم علينا وهو عين الضرر له ثم ان صاحب الغاية قال في شرح كلامه
هذا وقوله وانما سمي يعني غير النجم من ما لعنب خمرة اى لصيرورته من كذا النجم الى رتبة جواب عن قوله سمي خمرة المخامرة النطق انتهى اقول هذا شرح
فاسد لا يطابق المشرح اصلا اذ لا يلزم الجواب عن قوله المذكور ولا يربط به قول ابي حنيفة بل على ان ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصا
ولعمري ان هذا الشرع عجيب من مثل ذلك الشارح وكان لنا ان نعمل كلمة غير في قوله يعني غير النجم على ايسر من فهم الناصح الاول لولا قوله
كالنجم في قوله اى لصيرورته من كذا النجم فان التشبيه بالنجم يقتضي ان يكون المشبه غير النجم ويؤيد النجم من ما لعنب واصواب في شرح هذا التامم
يقال يعني انما سمي النجم حتى يوجد وجه التسمية في غير النجم من ما لعنب ايضا فيكون خمر افرح ينظم الارتباط بالسابق واللاحق كما ان
المخامرة النطق اى سمي النطق حتى يوجد وجه التسمية في غير النطق من ما لعنب ايضا فيكون خمر افرح ينظم الارتباط بالسابق واللاحق كما ان
وقال جامة من الشرح في تفسير قول ابي حنيفة اى لصيرورته من كذا النجم الى رتبة جواب عن قوله سمي خمرة المخامرة النطق انتهى اقول هذا شرح
الصادق قوله فان النجم مشتق من الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لكل بالمرق قال صاحب الغاية في شرح هذا الجمل فان النجم مشتق من خمر
اذا ظهر ثم هو خاص بالثريا انتهى وتبعه ابي اقول هذا شرح غير صحيح لا يطابق المشرح لان النجم انما كان اسما خاصا للنجم الكوكب موضوعا
لظهوره ثم صار علما للثريا بلا وضع واضع معين بل لاجل الخلقة وكثرة استعماله في فرد من افراد جنسه كما هو حال سائر الاعلام الغالبة على
في موضوعه والظاهر ان مراد المصنف بقوله ثم هو اسم خاص للنجم المعروف انه اسم خاص للظاهر الموضوع وبجانب الكوكب لا انه علم خاص
معين من افراد جنس الكوكب وهو الثريا لان معنى الظهور انما لو خط في مرتبة كون النجم اسما موضوعا لجنس الكوكب لاني مرتبة كونه علما للجنس معين
من ذلك الجنس وهو الثريا فان كونه علما له انما كان مجر وعلمته وكثرة الاستعمال فيه لا للملاحظة معناه فلهذا يقال للاعلام الغالبة اعلام
اتفاقية وهذا كمال الاستدراك عند من له دريب بالعلوم الادبية وكان صاحب الغاية انما اعتبر بلفظ المعروف في قول ابي حنيفة اسم خاص للنجم المعروف
الا ان مراده بالنجم المعروف الجنس الموضوع المعروف باطلاق لفظ النجم عليه من عين ما يوجد فيه معنى الظهور مطلقا وبجانب الكوكب تامل
قوله والثاني اريد به بيان الحكم قال في غاية البيان والغاية يعني اذا اسكر كثره كان حكمه في الاسكان حكم النجم في الحرمة وثبوت الحكم
اقول فيه بحث لان ما صله تفسير الحكم في قوله والثاني اريد به بيان الحكم بالحرمة وثبوت الحكم عند اسكان كثره وليس بتمام لان قوله عليه السلام
من بائنين النجمين ليسيد المحم كقوله عليه السلام الا ائمة من خورش على ما تقر في موضوعه فلو كان المراد منه بيان الحكم بالمعنى المذكور
فذلك الشرحين لازم ان لا يسمي النجم النجمين شريهما الى الكثرة والخلقة لان المعنى المذكور فيها وهو الحرمة وثبوت
عند اسكان الكواكب تحقيق في غير تلك النجوم ايضا فان هذا ليس بالثريا ونبيذ الخلقة والذرة والشعر وان كان خلا لا عند ابي حنيفة

لان انتم ثبتت به ولكن المحرم بالاشتهار وهو الموثق في الفساد ولا يبي حقيقته وان الغليان بدانية الشك وكما لها
بقدر الولد يمكن نوازيه بتميز الصافي من الكبر واحكام الشرع قطعية فتقاط بالنهاية كالحق وكما لا يستعمل وحرمه البيع وقيل
يؤخذ في حرمه الشرب بمجرد الاشتداد واحتياطاً والثالث ان عينها حرام غير معلول بالسكرو ولا موقوف عليه ومن الناس من الكفر
حرمة عينها وقال ان الهكرو محرم لان به يحصل الفساد وهو الصدق عن ذكر الله وهذا كفر لا يجوز انكاره في سائر احوالها ووجه
العين قد جازت السنة متواترة ان النبي عليه السلام حرم الحمر وعليه انعقد الاجماع لان قبيحته يدعى الى كثرة وجوه امن حرم
الحمر لهذا اتزاد لشاربه اللذة بالاستكثار منه فلهذا سائر المطويات ثم هو غير معلول عندنا بحكم لا يقتضي حكمه في السائر
المسكرات والشافي لا يبعد اليها وهذا بعيداً عنه بخلاف السنة المشهورة وتعليل لتعديته الاسم في التعليل في الاحكام لا في الاسماء

وبالي يوست اذا لم يسل مرتبة الاسكار وكان من غير له وطرب الالة اذا اسكر كثيره صار زاماً بالاجماع وثبتت به احد على القول الاصح كما حجي
في الكتاب والحق ان المراد بالحكم الذي اراد به بيانه بالحديث الثاني هو حرمته قليلاً وكثيره وهذا السنة لا يتحقق في التخي من غير تنييك الشجرتين في
المحصر المستفاد من ذلك الحديث بل اغبار وجبارة صاحب الكافي في تفسير المراد بالحكم ههنا وان لم تكن صريحة في حرمة القليل والكثير معاً الا انها
باجمالها الاثنا فيها بل تساعد على حديث قال والمراد بالثاني بيان الحكم وهو المحرمه للبيان الحقيقية وقضى اثره تاج الشريعة وصاحب الكفاية قوله
لان الاسم مثبت به وكذا المعنى المحرم وهو الموثق في الفساد بالاشتهار او قول في نظر لان الاسم مثبت له صادرة على المطلوب لان معنى ياشتهر
به الاسم مجرد بالاشتهار وبدون شرط القذف بالزبد ولا سبيلاً بوجاهة حرمة القليل بالشرط القذف بالزبد تكليل مدعاهما ثبت بهذا الاسم بالاشتهار على
نفسه وقوله كذا المعنى المحرم وهو الموثق في الفساد بالاشتهار المشهور كوجبه انه معلول وهذا في ما صح به فيا بعد من ان عينها حرام غير معلول بالسكرو ولا موقوف عليه فيخرج
الشرح السكاكي قولهم انما يخلص في المناقاة حيث قال كذا المعنى المحرم هو الاسكار يحصل لاشتهاره وهو الموثق في الفساد اي الاسكار موثق في القاع الموثق
والصدق عن ذكر الله تعالى انتهى اذ لا يخفى ان هذا انما يلازم قول من قال بانها معلولة بالسكرو كما ذكره المصنف فيا بعد لقوله ومن الناس من
انكر حرمة عينها وقال السكر منه حرام لان يحصل الفساد وهو الصدق عن ذكر الله تعالى فقال قوله ولا يبي حقيقته ان الغليان بدانية الشدة

وكما لها بقدر الولد يمكن نوازيه بتميز الصافي من الكدر واحكام الشرع قطعية فتقاط بالنهاية كالحق وكما لا يستعمل وحرمه البيع او قول
تقابل ان يقول الكلام في هذا الموضع في حديثه اسم الحمر لاني حذرت في الاحكام الشرعية عليه فيجوز ان ثبت اسم الحمر في بدانية الشدة و
يشترط ترتيب الاحكام الشرعية عليه بجا لما فلا يتم التقريب ويمكن ان يقال الكلام ههنا في حديثه اسم الحمر في الشرع لاني حذرت في اللغة
فقط فاذا ثبت اسمها الشرعي يلزم ان يترتب عليها احكام الشرعية بلا تراخ فيتم التقريب تدبر قوله والثالث ان عينها حرام غير معلول
بالسكرو قال بعض الفضلاء فرق ما بين السكر والاسكار فلا يخالف هذا القول لما مر من قوله وكذا المعنى المحرم انتهى اقول ليس هذا بشي
لان السكر لازم الاسكار ومطاوله فلا يفتقران في التحقيق فالتعليل باحد ما يودي الى التعليل بالآخر ومجرد الفرق بينهما والمفهوم لا يجزى شيئاً
ههنا كما لا يخفى كيف لا شك ان مراد المصنف بيان كون حرمتها بعينها غير معلولة بشي ما اضلالا لانها غير معلولة بالسكرو ولكنها معلولة بشي اخر كما
لان ما ذكره فيما بعد من لزوم الكفر وحجج كتاب الله تعالى انما يترتب على ادعائهم كونها معلولة بما ينافي كونها محرمة عيناً مطلقاً على ادعائهم معلولة
بالسكر فقط وانما قال غير معلول بالسكرو لكون الواقع في كلام السكر هذه العبارة تبصر فهم قوله والشافي يعديه اليها وهذا بعيد لانه خلاف

السنة المشهورة قال الشرح وهي ما روى ابن عباس من قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب قالوا لما كان
حرمتها لعينها لا يصح التعليل لان التعليل لا يكون مخالفاً للنسب انتهى اقول لتقابل ان كان تعليلها وتعديتها الى غير ما ساقه
عينها يلزم من تعليلها وتعديتها الى سائر المسكرات مخالفة لكتاب الله تعالى ايضا فانه ساءه رجسا والرجس ما هو محرم العين كما مر في السنة متواترة
واجماع الامة ايضا على ما مر من قبل وذلك يودي الى جرد تلك الالة القطعية وجاها لثاني في ذلك وان لم يكن تعليلها وتعديتها الى

أقل من ثمانية بالمنصف والأشربة التي قد جردت على أربعة وهي الخمر والعصير والذائب أقل من ثمانية ونقيع التمر ونقيع الزبيب فأولها بالمنصف
غير الباقي الذي هو الطبخ الذي يشكك في الأشربة خمسة ويجوز أن يكون المنصف بالرفع لأنه نوع من الذائب أقل من الثلثين لأنه أهم من
أن يكون منصفاً وغيره ولنا جعل شيخ الإسلام خواجه زاد الباقى قسماً والمنصف قد انتهى وقال صاحب البناية بعد نقل منقول في غاية البنية
والأول أوجه معنى ونهراً لوجه لفظاً لأنه لو كان منصوباً يقال أيضاً انتهى أقول لعل الأوجه لوجه له أصلاً فنسلاً عن أبي بكر أوجه فانه يصير معنى كلامه
على ذلك التقدير العسير الذي يلحق أدنى ثبوت يسمى باسمين أحدهما الباقي والآخر المنصف ونهراً لثبوت أن يكون الباقي والمنصف معديين في
المعنى وهو التفسير المطبوع أدنى ثبوت مع أن تحرير النص يتأني ذلك أما أولاً فلا فسر المنصف بقوله وهو ما ذهب أقل من نصفه بالطبخ فكيف يتصور
الاحتجاج في المعنى وأما ثانياً فلا فانه قال وكل من حرام عندنا إذا غلب واشتد الخ ولا يخفى أن لفظاً لثبوت التقدير بحسب المعنى لا بحسب الأهم
فقط فالحق أن قول المحقق المنصف مرفوع لا غير فهو معطوف على المطبوخ في قوله وهو المطبوخ أدنى ثبوت والمعنى أن العسير المطبوخ الذائب
أقل من ثمانية على اثنين أحدهما المطبوخ أدنى ثبوت المسمى بالباقي والآخر المنصف وهو ما ذهب نصفه بالطبخ وكل من حرام عندنا إذا غلب
اشتد وقد ثبت بالزبد إذا اشتد على الاختلاف وأما حديث أن المنصف لو كان غير الباقي لكانت الأشربة المحرمة خمسة وقد جردت في الأشربة
فعلی طرف التمام لأن الأربعة التي جردت الأشربة المحرمة فيها اثنا عشر أصول الأشربة المحرمة وأقسامها الأولية والباقي والمنصف ليس كذلك
من أنما جازم أن من أحد تلك الأصول والأقسام الأولية وهو الظاهر العام للباقي والمنصف ثم أن بعض الفضلاء أورد على قول صاحب البناية
وهذا الوجه لفظاً لأنه لو كان منصوباً يقال أيضاً حديث قال فيه بحث فان المسمى بالباقي غير المسمى بالمنصف فكيف يكون التمام مقام قوله أيضاً
أقول هذا ساقط جداً لأن كون المسمى بالباقي غير المسمى بالمنصف أنما يتصور على تقدير أن يكون قوله والمنصف مرفوعاً وأما على تقدير أن يكون
منصوباً كما هو محل كلام صاحب البناية فلا مجال لأن يكون المسمى بأحد غير المسمى بالآخر بل يقتضي معنى التركيب على ذلك التقدير أنما هو
تعدد الاسم دون المسمى كما لا يخفى على من له درية بقواعد العربية ثم أقول يمكن أن يناقش في قول صاحب البناية لأنه لو كان منصوباً يقال أيضاً
بوجه آخر وهو أن الواو والهاطلة في قوله والمنصف على تقدير أن يكون منصوباً معطوفاً على الباقي تغني عن كلمة أيضاً فان لم يكن منصوباً يقال أيضاً
أيضاً قوله وأما نقيع التمر وهو السكر وهو الذي من ماء التمر أي الرطب قال صاحب البناية وتفسير صاحب البناية التمر بالرطب فيه نظر لأن التمر
إذا نقيع في الماء يسمى نقيعاً فلا حاجة إلى أن يقع الرطب لا محالة حتى يسمى نقيعاً وقيل كونه هنا أن يقول في نقيع الزبيب أي نقيع العنب ليس
بقوي انتهى وقال جهور الشراح وفي ذلك النظر وإنما فسر التمر بالرطب لأن التمر من التمر اسمه نبذ التمر لا السكر وهو طلال على قول أبي حنيفة
والم يردست على ما سيجي انتهى أقول فيما قاله جهور الشراح أيضاً نظر لأن الذي كان اسمه نبذ التمر وكان طلالاً عند أبي حنيفة والم يردست
أنما هو اتخذ من التمر وطبخ أدنى ثبوت كما صرح في عاقله المستعيرات وسجي في الكتاب في قوله وقال في المختصر نبذ التمر والزبيب إذا طبخ
كل واحد منهما أدنى ثبوت طلال وإن اشتد أو اشرب منه ما يغلب على طعمه أنه لا يسكره من غير لهو وطرب ونهراً عند أبي حنيفة والم يردست

قالوا الا حرم الله سبحانه روحه عن محرمين سكر من الاشرية انه يحرم من غير نفسه بل هذا لان الفساق يمتنعون
 عليه في زماننا اجتماعهم على سائر الاشرية بل في ذلك وقت ذلك وكذا في المتخذ من الايمان اذا اشتد فهو على هذا
 وقيل ان المتخذ من الباطن لا يحل عند ابى حنيفة رة اعتبارا بل هو متولد منه قالوا الا حرم الله سبحانه روحه
 كراهة لحيته لما في اباحتها من قطع مائة انجما او كراهة فلا يتعدى الى لينة قال وعصيدة الغيب اذا طعمت
 ذهب ثلثاه وبقى ثلثه طلال وان اشتد هذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد ومالك والشافعي حرام وهذا
 الحولان فيما اذا تضيد به النقيض اما اذا تضيد به التلخيص لا يحل بالاتفاق وعن محمد مثل قولها وعنده انه كراهة
 وعنده ان يفت فيه نعم في اثبات الحرمة قوله عليه السلام كل مسكر خمر وقوله عليه السلام ما سكر كثيره فقليله حرام وروى
 عنه عليه السلام ما سكر اجمع منه فاحرم منه حرام ولا في المسكر فسادا فعقل فيكون حراما قليلا وكثيرا كالخمر

التقليد الى الكثرة بما سوي الخمر من الاشرية المحرمة فان دعا القليل الى الكثرة من خواص الخمر كما صرح به المصنف فيما مر حديث قال ولا يلبس
 يدعوا الى كثره وهذا من خواص الخمر انتهي مع انه اذا سكر ما سوي الخمر من الاشرية المحرمة يجرد بالاطلاق فعلم انه لا تاثير له في القليل الى كثره
 في سقوط الحرمة عن السكران ويرد على الوجه الثاني انه لو كان مراد المصنف بالاستغناء من قوله عليه السلام الخمر من بائين الشجرتين يقال لما روي
 كما هو عادة المستمرة في الجواهر في ما من السنة ثم ان في كون ذلك المعنى مستغنا ومن الحديث المذكور خفاضا فافضل ان يكون نذكر
 هناك فاني تيسر الاشارة اليه هنا بقوله وقد ذكرنا الوجه من قبل قالوا الوجه هو الوجه الثالث وان اخره صاحب النائية في الذكر كما لا يخفى

على من تأمل في سياق كلام المصنف وراجع كلمات الساعات كشج الاسلام وغيره في هذه المسئلة قوله قالوا الا حرم الله سبحانه روحه
 عن محمد فممن سكر من الاشرية انه يحرم من غير تفصيل اقول تحرير المصنف هنا لا يخرج عن كراهة اذا الظاهر ان مراده بقوله وهل يجزى في الخمر
 الحبوب اذا سكرانه هل يحرم في ذلك عند ابى حنيفة وابى يوسف لان المذكور فيما قبل انما هو قولهما والمصنف الان بصدد التفسير على ذلك
 وتكميله فيستدعي هذا ان يكون مراد قوله قيل لا يحد قوله قالوا الا حرم الله سبحانه روحه في تعليل قوله والا حرم الله سبحانه روحه ان يقال

فانه روي عن محمد بن عيسى كسر من الاشرية انه يحرم من غير تفصيل فان محمدا رايها انها في اصل هذه المسئلة حيث لا يقول بكل المتخذ من الحبوب
 اذا اشتد وغلا فيجوز ان يقول بوجوب الحداد اسكر منه واما ما يفتي لان بكل ذلك كما تقدم قلنا فلما يكون المراد عن محمد حجة في حتمها
 هذا ترك صاحب الكافي في هذا التعليل والكتفي بما ذكره المصنف بعده لقوله وهذا لان الفساق يمتنعون عليه الخ حيث قال وذكر في النهاية
 وبسبب شج الاسلام باستيجاب الاصح انه يحرم لان الفساق يمتنعون في زماننا على شرية كما يمتنعون على سائر الاشرية انتهى قوله

وعنده انه كره ذلك اقول فيه ضرب اشكال هو انه قد مر في اول كتاب الكراهية ان كل مكروه حرام عند محمد و قوله هنا وعنده انه كره
 بعد ان صرح فيما قبل بان حرام عند محمد وذلك الشافعي يقتضيه المناصرة بين قول محمد بحرمته وبين قوله بكراهية فينا في ما تقرر في اول الاشرية
 فان قلت نعم ان كل مكروه حرام عند محمد ولكن بحرمته قطعية لا بجرمة قطعية فانه اذا لم يجد نصا قاطعا في حرمة شيء لم يطلق عليه لفظ الحرام بل

يطلق عليه لفظ المكروه كما تقرر ايضا هناك فيجوز ان يكون مراد رواية الحرمة ورواية الكراهية عنه فيما نحن فيه على قطعية الحرمة في احدهما
 وتطميننا في الاخرى فلا تنافي بين القائلين قلت لا مجال للقول بقطعية حرمة الثلاث المعنى عند كون اجتهاد ابى حنيفة وابى يوسف
 حله لان قطعية حرمة الشيء تستلزم ان يكفر مستحسنا وبذلك لا يتصور فيما وقع فيه اجتهادنا فضلا عما وقع فيه اجتهادنا ومثل ابى حنيفة وابى يوسف
 رحمهما الله تعالى ومن هذا قالوا فينا سوي الخمر من الاشرية الثلاثة المحرمة عندنا جميعا وعند عامة العلماء ان حرمة هذه الاشرية دون

حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحسنا ولا يكفر مستحل الخمر لان حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية كما مر من قبل في الكتاب مع ان اجتهادنا والاباحة فيها
 انما وقع من نحو الاوامر والشرع وسائر اصحاب الظواهر فيحقق ان الحرمة المروية عن محمد في حق الثلاث المعنى انما هي الحرمة الاجتهادية
 التي مدارها الظن لا الحرمة القطعية فكيف يتصور المناصرة بينها وبين الكراهية على اصل محمد وكيف ان يقال معنى قوله ان كل مكروه حرام

ان

ولما قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها وجرى بعينها قليلها وكثيرها والسكرو من كل شراب خض السكر بالتحريم في غير الخمر
العطف للمعاشرة وكان المنفسد هو القدر المسكر وهو حرام عندنا واما الجرم القليل منه لانه يدور لوقتته والطاقة الى الكثير فاعطى حكمه
والثالث لغلبة لا بد عود هو في نفسه غذاء فبقى على الاباحة والحديث الاول غير ثابت على ما بيناه ثم هو محمول على القدر الاخير اذ
هو السكر حقيقة والذي يصب عليه الماء بعد ما ذهب ثلثاه بالبطم حتى يرق ثم يطبخ لطخة حكمه
حكمه المثلث لان صبت الماء لا يزيد الاضعفا بخلاف ما اذا صب الماء على العصير ثم يطبخ حتى يذهب ثلثا الكل

عند محمد بن كل مكره كراهية التحريم ليس بحرام اصلا عندنا بل الى الاحرام اقرب واما المكروه كراهية التنزيه فليس بحرام ولا الى الاحرام اقرب
عندنا واذ كان كل ما يطهر حراما كتب الاصول فيجوز ان يكون المراد بالكرهية في قول المحقق ههنا وفيه انه كره ذلك كراهية التنزيهية وبه
مغايرة للمحرمة على قول الكل فتدفع الثنائي بين المعنيين تامل قوله ولما قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ويرى بعينها قليلا وكثيرا
والسكرو من كل شراب قال في النهاية ولما ايضا قوله تعالى انما الخمر والميسر الاية بين الله تعالى الحكمة في تحريم الخمر في هذه الآية وهي
الصد عن ذكر الله تعالى وايراث العداوة والبغضاء وبهذه المعاني لا تحصل بشرب القليل ولو خلدنا وظاهر الآية لقلنا لا يحرم القليل
من الخمر ايضا ولكن تركنا قضية ظاهر الآية في قائل الخمر بالاجماع والاجماع فيما عداه فبقى على ظاهر الآية انتهى أقول ينتقض هذا الاستدلال بما عدا الخمر من
الاشربة المحرمة الثلاثة فان قليلا ايضا حرام عندنا كطائفة وعندنا ما كثر الشافعي واكثر العلماء من ان المعاني المذكورة في الآية المذكورة لا تحصل
بشرب قليلا كما لا يخفى فهو ليس خص السكر بالتحريم في غير الخمر اذ العطف للمغايرة أقول الظاهر ان مراده بقوله خص السكر بالتحريم في غير الخمر التحريم
على السكرو في غير الخمر على ان يكون السكرو اخله على المقصود كما في قوله لم خصصت فلانا بالذكر على ما تقر في موضعه اذ هو المفيد لدعاها ههنا دون
العكس كما لا يخفى على ذي مسكة لكن فيه بحث وهو ان الاستدلال على مدعاها ههنا بهذا الوجه كما يقتضيه حل الثالث يقتضي ايضا حل الاشربة
المحرمة الثلاثة غير الخمر واما بطلان ما على ان استفادة قصر التحريم على السكرو في غير الخمر من منطوق لفظ الحديث المذكور شك واستفادة
من مفهوم المخالفة خلاف المذهب فليتأمل قوله ولان المنفسد هو القدر المسكر وهو حرام عندنا فان قيل القبح الاخير انما يصير سكرًا بالاشتراك
لا بانفراذه فينبغي ان يحرم ما تقدم ايضا قلنا لا وجد السكر بشرب القبح الاخير اذ ضعف الحكم اليه لكونه عليه معنى وحكما كذا ذكره جمهور الشرح وجمهور
صاحب العناية على الجواب المذكور حيث قال فيه نظر لان الاضافة الى العلة اشما ومعنى وحكما اولى والمجموع بهذه الصفة انتهى أقول
ان ايراد بقوله والمجموع بهذه الصفة اذ كل واحد من اجزاء المجموع بهذه الصفة فليس يصح اذ لا يخفى ان شيئا ما قبل الجزاء الاخير ليس بعلة
اسما ولا معنى ولا حكما اذ العلة انما هي انما هي انما هي الحكم والمعنى ما يورث في الحكم والعلة حكما ما يقتضيه به الحكم والاشربة اخرى عندها عرف كل في علم
الاصول ولا شك ان شيئا ما قبل الجزاء الاخير ليس بعلة من هذه المعاني وان اراد بذلك ان المجموع من حيث هو مجموع بهذه الصفة
كما هو الظاهر فهو لا يقيح في مطالع بنا ههنا اذ لا شك حرمته مجموع الاقدار من حيث هو مجموع عندنا شاملة على القبح المسكر وانما تنكر حرمته ما قبل
القبح المسكر وبانفراذه نعم بقي الكلام في ان اضافة الحكم الى المجموع من حيث هو مجموع اولى ام الى الجزاء الاخير وحده والظاهر في اولى كما
هو الاول لان الجزاء الاخير وحده عليه معنى وحكما لا اسما على ما هو المشهور في كتب الاصول والحكم انما يضاف الى العلة اسما لكن الفاضل
التفتازاني قال في التلخيص في مباحث العلة من باب الحكم فببب المحققون الى ان الجزاء الاول يصير بمنزلة العلة في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم
مضافا الى الجزاء الاخير علة اسما ايضا اي كما انه عليه معنى وحكما فينظم امر اضافة الحكم اليه وحده بلا غير ثم قال صاحب العناية والاولى ان يقال
احرام هو المسكر واطلاقه على ما تقدم مجاز وعلى القبح الاخير حقيقة وهو مراد فلا يكون الجواز مراد انتهى أقول ليس بذات فضل عن ان يكون اولى

قال ويكره شرب درجى الخمر والاشطاط به لان فيه الغيرة الخيرة والاشطاط بالمحرم حرام ويتعدى الى غير ان يداوى به جرحا او دية دابة ولا ان
يسقى دميئا ولا ان يسقى صبيبا للتبذارى والربال على من سقاها حكمة لا يستحق الدواب وقيل لا تسقى الخمر فيها اما اذا قوت الى الخمر فلا بأس به كما
فى الكلب والبيته ولو اتى الدردي فى الخمر لا بأس به لانه يصير خرا لکن يباح حمل الخمر اليه لا عكسه لما قلنا قال ولا يحد شارديا من شارب الدردي
ان لم يسكر وقال الشافعي رحمه الله شرب جرعة من الخمر وكلان قليله لا يدعى على كثيره ولما فى الطبائع من السخوة عنه فكان ناقصا فاشبهه غير الخمر
من الاشربة ولا حد فيها الا بالسكروا لان الغالب عليه النحل فصارت اذا اغلب عليه الماء فلا مزاج ويكره الاحتقان بالخمر واقطارها فى الاحليل لانه انتفاع بالمحرم ولا يجب العدم الشرب
وطر السبيل وجعل الخمر فى حجة لانه كل من شربها ما لا يحسنه لانه اصابه الطمغ ويكره اكل خبز عتيبة بالخمر لقيام اجزاء الخمر فيه فحصل له طعم العتيبة لاصل ان ملاذهب
تعليمه بالثوبه عند بالزبد يجعل كان لم يكن ويغير ذهاب ثلث ما فيه ليحل الثلث الباقي ما انه عشرة دواقر من عصير طمغ ذهاب دورق بالزبد يطعم الباقي حتى ين هبة
دواقر وبقى الثلث فيحل كان الذى ين هب ذهاب هو العصير او ما يخرجه وايا ما كان جمل كان العصير تسعة دواقر فيكون ثلثا ثلثه واصل اخوان العصير واصل طمغ
ما قبل الطمغ ثم طمغ ما لانه كان الماء يسكر ذهابا بالزبد وثلثا طمغ الا يبيد ما ذهاب مقدار صبيغ من الماء حتى ين هبة لان الذاهب الاول هو الماء والثاني العصير والذاهب ثلثي العصير

ان ذابها القطعي لم يثبت لان عدم ذابها قطعي فلما لم يثبت ذابها على القطع والتمتات بل احتمل ان يكون الذائب اقل منها بان يذهب
الماء او لا لاطرافه قلنا بجملة شرب ذلك الحبيب احتياطا بنا وعلى ان الحمة تثبت بالشبهة فلا محل للبحث المذكور والفرق بين تعاقب القيد بالثبوت
وبين تعلقه بالمنفى في اشتغال هذا المقام اصل كثير قد نبه عليه في مواضع شتى من علم البلاغة فكيف نخفي على ذلك القائل قوله ولو جمع في الطبع
بين العنب والتمر اوبين التمر والزبيب لا يحل حتى يذهب ثلثاه قال صاحب غاية البيان ولنا في قوله اوبين التمر والزبيب نظر لان ما والزبيب
لما لا يتركب فيهما باولى طينة وقد صرح بذلك القدوري قبل هذا وهو قوله ونبيذ التمر والزبيب اذ طبع كل واحد منهما اولى طينة حلال ان شئت
انتهى اقول وقول القدوري بعده والاباس بالجليطين الطهر في ترويح نظر صاحب الغاية من قوله ونبيذ التمر والزبيب اذ طبع كل واحد منهما
اولى طينة حلال وان شئت اذ القائل ان يقول يجوز ان يكون في الاجتماع ما لا يكون في الانفراد فلا يستلزم احل في الثاني احل في الاول
وقد ثبتت صاحب الغاية في ترويح نظره بقول القدوري الاول ولم يتعرض بقوله الثاني وكان صاحب لكان في فهمه كما ذكره فيما ذكره المحص
هنا حيث غير عبارة في الصورة الثانية فقال ولو جمع بين الطبع بين العنب والتمر اوبين العنب والزبيب لا يحل ما لم يذهب بالطبع منه
ثلثاه انتهى وتبين ان يقع لفظ التمر في قول المحص اوبين التمر والزبيب بدل لفظ العنب سهوا من نفس المحص او من النسخ الاول
ما لا ينبغي نوع قصور في التعليل الذي ذكره هنا عن افادة المدعى في الصورة الثانية على كل حال اذ لم يتعرض بالزبيب في التعليل طام
علم ان تاج الشريعة وجه ما وقع في نسخ الهداية هنا حيث قال فان قلت هذا المعنى لا يتأتى في التمر والزبيب على ما قال في المختصر انه يكتفى
بما باء في طينة قلت ان هذا على ما روي هشام في النوادر عن ابى حنيفة وابى يوسف انه لا يحل ما لم يذهب ثلثاه بالطبع انتهى واقتضى
ره العيني قلت ويؤيده ما ذكر في الفصل الثاني من كتاب الاشارة من الحيط البركاني حيث قال فيه واذا طبع الزبيب اولى طينة فهو النبيذ
من شره ما دام حلاوا واذا غلا واشتد وقذرت بالزبيب فعلى قول ابى حنيفة وابى يوسف يحل في ظاهر الرواية يحل الشرب وعلى قول محمد
والشافعي يحل لا يحل وروي هشام في نوادره عن ابى حنيفة وابى يوسف انه ما لم يذهب ثلثان بالطبع لا يحل انتهى

ففي طبع العصية قال جماعة من الشراح لما كان طبع العصير من اسباب منعه عن التمر الحقة بالاشربة تعليميا لا لائقا هو حلال على حله
لبعضهم لما ذكر فيما تقدم ان العصير لا يحل بالمزيد بثلثائه شرع بين كيفية طبع العصير الى ان يذهب ثلثاه قوله لان الذي يزيد
يا هو العصير او ما يازبه واما ما كان جعل كان العصير تسعة فيكون ثلثا ثلثه اقول فيه شيء وهو ان وجب العصير تسعة دوارق على تقدير ان يكون
اجب زيدا هو العصير غير ظاهر اذا لم يكن ح فرق بين الذي اوجب زيد من عشرة دوارق وبين الباقي منها في كونها عصير افاذا اجاز اعتبارها
منها هو الذي اوجب زيد في حكم العدم بلا امر لوجبه فلم لا يجوز اعتبار بعض من التسعة الباقية منها النصف في حكم العدم عندنا بما به بالطح والظلم
يسيل هذا الاصل ان يقال لان الذي يزيد بثلثه اوجب جعل كان لم يكن لان الزيد ليس بعصير فنصار كما لو صب فيه ورق من ما و لو كان
لم يعتبر لما كان ذلك هذا ويفصح عن ذلك ما ذكره صاحب الغاية نقلا عن اصل محمد رحمه الله حديث قال قال محمد في الاصل عشرة دوا

وفي ظاهر قوله تعالى وما علمتم من الجحود ما يشهدوا اشتراط الجرح اذ هو من الجرح بمعنى الجرح في تأويل صحيح على الجرح الكاسب بنائه وتعليقه وكذا في وقته
 اخذوا باليقين وتضمن الى يوسف انه لا يشترط رجوعه الى التأويل الاول وجوابه ما قلنا قال فان كل منه الكاسب على غير كل وان اكل منه البازي كل من عرفه ما بيناه
 في دلالة التعليق هو مؤيد بما رويناه من حديث عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله القديم في باعة ما اكل الكاسبه ولوانه صاد صوابه اذ لم ياكل منها اكل من
 صبيح لا ياكل هذا الصبيح لانه علمه الجرح ولا يصيد بعد لا حق يصيد معلما على الخلفاء في الزايات كما بينا في الاصل والامام الصبيح الذي اخذ حاصم قبل ان ياكل منها
 لا ياكل من حمة فيه لانه عدم الحلية وما ليس بجزء من كان في المفارقة بان لا يظفر صائده بعد تبثت الحمة فيه لا يتناقض وما هو محرم في بيته محرم عند خلافه
 لما قالوا لان اكله ليس يدل على الجهل فيما تقدم كان الحمة قد تلبس في اكله قد انقضت باجتهاد مثله وان انقصه قد جعل لاول
 الجرح في غير الجرح لانه ما حصل المقصود من كل وجه ليقا له صيد من وجد لعدم الجرح في زمانه احتياطا وادله انه آية جملته من ابتداء لان الحمة لا تنسب اصلها
 فاذا اكل تبين انه كان كذا لا كل للشعب لا للعلم وتبطل الاجتهاد قبل حصول اليقين لانه لا ياكل قصا كلبا اجتهاد القاضيه قبل القضاء ولان صفا من صاحب ذلك
 حينما اثر صاد لاول صيده لانه ذك ما صار به عالما فيحكم بجرحه كالكلب اكل من الصيد ولو شرب الكلب من حم الصيد لم ياكل منه اكل لانه ميسك للصيد عليه وهذا
 من غاية تلذ حيث شرب ما لا يعلم فصاحبه وامسك عليه ما ينسب له ولو اخذ الصبيح من العلم ثم قطع منه قطعة والقاحا اليه فاكلها يؤكل ما بقى

لا يكون جعل النوع الكلب كسافي حكم واحد وادارة حكم التعليل على جنس الكلب من باب التيسير بل يكون من باب التيسير والتشديد اذ لا يبرم
 اذ ذاك ان يجعل على المتحوش لا يحل على الالوف وهو غير ميسر لاجتماعه ثم قول بقى في التعليل الاول ايضا وهو انه قد ذكر في عامته ان
 ان شمس الائمة السخري قال ناقلا عن شيخه شمس الائمة احمدا في لقائه فصال ينبغي لكل عاقل بان ياخذ ذلك منه وعندهما انه لا يعلم
 بالضرب ولكن يشرب الكلب بين يديه اذا اكل من الصيد فيتعلم بذلك فتعلم منه ان تحل بذكر القيد للضرب لا يجدي شيئا في حق تعليقه
 كان سارا الفرق بين البازي والكلب في التعليل الاول هو ان بدن البازي لا يتحمل الضرب وبدن الكلب يتحمل فير عليه ان مجرد احتمال
 بدن الكلب لضرب لا يفيده المدعى في حق القيد اذ هو غير موثوق في حق تعليقه فتأمل قوله وفي ظاهر قوله تعالى وما علمتم من الجحود ما يشهدوا
 اشتراط الجرح اذ هو من الجرح بمعنى الجرح في تأويل صحيح على الجرح الكاسب بنائه وتعليقه وكذا في وقته اخذوا باليقين وذلك لان ليس
 اذ اور وفيه اختلاف المعاني فان كان بينهما تناقض يثبت احدهما بدليل يوجب ترجيح لا الجميع وان لم يكن بينهما تناقض يثبت الجميع اخذوا
 بالمتيقن كمن في قوله تعالى ولا يحل لمن ان كتمين ما خلق الله في ارض من قبل ان يرسله الجبل وقيل يحضن والصحح انها مراد وان لانه لا تنافي
 بينهما فكذا هنا لا تنافي بين الكسب والجرح لانه في عامته الشرح قال صاحب النائية فاقول على ما قالوا يلزم عموم المشترك في موضع الاثبات
 وهو فاسد انتهي وذكره صاحب العناية على وجه البسط والتوسيع حيث قال فيه نظر لان الجرح اما ان يكون مشتركا بين الكسب والجرح لانه
 يحصل به الجرح او يكون حقيقته في احدهما مجازا في الاخر والمشتك لا عموم له والجميع بين الحقيقة والجرح عندنا لا يجوز بخلاف قوله تعالى
 ما خلق الله في ارض من فانه لفظ عام يتناول الجميع بالتواطي الى هنا كلامه اقول يمكن الجواب عنه بان مراد المص من قوله يحل على الجرح
 الكاسب بنابه وتعليقه ان يجمع في الاعتبار والعمل بين كلا احتملي النص المذكور من التأويلين لعدم التنافي بينهما وفيه اخذ بالمتيقن اذ وجبه
 في المجموع كل واحد منهما فامى منها يراون في انظم الشرطين كان ما خوذ في الاعتبار والعمل وليس مراده ان كلا التأويلين يراوان فيهما
 النص المذكور حتى يلزم عموم المشترك في الاثبات او الجمع بين الحقيقة والجرح وصاحب النائية لم يعمد ان مرادهم هو الثاني قال في التفسير
 قول المص فيحل على الجرح الكاسب يعني يجمع في معنى الآية بين التأويلين وكان حق التفسير ان يقال يعني يجمع في الاعتبار والعمل بين التأويلين
 كما بينت عليه انما وقال صاحب معراج الدراية ههنا فان قيل فيه جمع بين الحقيقة والجرح وخصوصا المشترك لان الجرح اما ان يكون حقيقته
 في الكواصب او مجازا قلنا لا كذلك بل الجرح اخص من الكواصب فلو كان المراد الكواصب الجرح لا يلزم ذلك انتهي اقول وجوبه
 ليس بسديد لان كون الجرح اخص من الكواصب لا يرفع لزوم المحذور المذكور في السؤال اذ لا شك ان مفهوم الاخص بغير مفهوم
 الاعم والا يلزم ان يكون الشيء اخص منه نفسه وهو ظاهر البطلان ولا ريب ان اللفظ الواحد لا يطلق على المعنيين المتغايرين سواء كان
 احدهما اخص من الاخر ام لا لا بطريق الاشتراك او بطريق الحقيقة والمجاز فيلزم احدا المحذوران المذكورين في السؤال قطعا على تقدير
 ارادتهما معا من لفظ واحد قوله وهو مويد بما رويناه من حديث عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله وهو مويد بان

في ١٢٠

والقبض شرط للزوم على ما بينه انشاء الله تعالى وقال مالك رحمه الله يلزم بقبض العقد لا بد من قبض بالمال من الجانيين فصاحب المبيع
كلما عقد وثيقة فاشبه الكفالة وكلما ما تلونا والمصدر المتفرق من قبض الفاعل في محل الجواز وبه الامور ولا بد عقد تبصره لان الرهن لا يستوجب
مقابله على المرفوع شيئا ولذا لا يجوز عليه فداؤه من امثاله كما في الوصية وذلك بالقبض ثم يكتف فيه بالتحلية في ظاهر الرواية

والقبول بنى على اصل هو لا المشايخ واما قول سائر المشايخ فقد ذكره المصنف بقوله قالوا الركن الايجاب الجواز ولا بد عقد تبرع فقيم بالتبرع
صاحب العناية في شرحه واما الثاني فلا بد لو خص المتبرع في الصغرى بما سوى التبرع صار المعنى لان الرهن عقد غير متبرع وكل عقد غير تبرع
ينعقد بالايجاب والقبول ولا شك ان تفسير الصغرى ينبغي كاذبة اذ لم يقل احد بان عقد الرهن ليس بعقد تبرع بل يطلق كلامهم على انه عقد
تبرع فلا صحت للتخصيص بما سوى الشرع قالوا الركن الجواز لا بد عقد تبرع فقيم بالتبرع كالمعبر والصدقة قال صاحب العناية في حل
هذا التحليل لانه عقد تبرع وكل ما هو كذلك قيم بالتبرع فالرهن يقيم بالتبرع اذ ان عقد تبرع نفسه لان الرهن لم يستوجب فاذا ما ثبت للمترهن
السيد شيئا عليه ولا يعني بالتبرع الا ذلك واما ان كل ما هو كذلك يقيم بالتبرع فكل امته والصدقة وقال فيه نظر لانه استوجب عليه صيرورة
مستوفيا له فيه عند الملاك الجواب ان المراد بالاستيجاب بما يكون ابتداء والركن ليس كذلك انتهى اقول في الجواب بحث لان الرهن ان
لم يستوجب شيئا عن المترهن ابتداء فقد استوجب عليه شيئا في البقاء وهو صيرورة المترهن مستوفيا له فيه عند الملاك فلم يكن الرهن عقد تبرع من
كل وجه بل كان فيه معنى المعاوضة من وجه حديث صار المترهن مستوفيا له فيه عند المالك الرهن في يده معنى لانه لا يجاب الرهن وحده بل
لا بد ان يتوقف على قبول المترهن ايضا حتى يتم جعلناه اياه مستوفيا له فيه حكما عند الملاك كما هو من هذا على ما سيحج تفصيله فليتأمل قوله
والقبض شرط للزوم على ما بينه قال في العناية كانه تفسير لقول القدوري ويتم بالقبض فيكون الرهن قبيل القبض جائز به يلزم وهو ايضا
احتيارا شيخ الاسلام رحمه الله لرواية عامة الكتب قال يجوز لا يجوز الرهن الا مقبوضا وقال الحاكم في الكافي لا يجوز الرهن الا مقبوضا وقال
الطحاوي في مختصره ولا يجوز الرهن الا مقبوضا من غير ما يجوز او قال الكرخ في مختصره قال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد والحسن بن علي لا يجوز
الرهن الا مستوفيا الى هذا النقط العناية وتعدد بعض الفضلاء دفع مخالفة ما في الكتاب لرواية عامة الكتب فقال سبق في كتاب المتهمة ان رسول الله
عليه وسلم قال لا يجوز الرهن الا مقبوضا والقبض ليس بشرط الجواز في المتهمة فليكن هناك كذا فليتأمل انتهى اقول هذا قياس مع الفارق اذ قد
دعت الضرورة هناك الى صرف نفي الجواز عن ظاهره اذ الجواز قبيل القبض ثابت هناك بالاجماع فحاشا لنفي الجواز بدون القبض في قوله عليه
والسلام لا يجوز الرهن الا مقبوضا حتى نفي ثبوت حكم المتهمة هو المالك للموهوب له واما هنا فلا ضرورة للاجمال المحل على نفي ثبوت المالك للمترهن
بدون القبض وثبوته له بالقبض كما هو موجب للنفي ولا لم يستثنى اذ ليس حكم الرهن ثبوت المالك للمترهن بدون القبض وثبوته له بالقبض كما هو موجب
النفي والاستثناء اذ ليس حكم الرهن ثبوت المالك للمترهن بحال صلاحه حتى نفي الجواز في قوله عليه السلام لا يجوز الرهن الا مقبوضا من غير ما يجوز او قال
الامر نظيره قوله تعالى فبشر لربا وقولك فبشر رقية مومنة اي فليجوز ما في قوله تعالى فخذ من اياها خير تقدير عموم عدة من ايام
اخرى فقيم عدة من ايام اخر كما ان المصدر فيما تلونا هنا ايضا وهو قوله تعالى فبشر رقية مومنة اي فليجوز ما في قوله تعالى فخذ من اياها خير تقدير عموم عدة من ايام
بسوجب الامر الذي هو الوجوب للزوم في حق نصف الرهن لم يحل الرهن على الدين بل الاجماع وجب ان يحل في بشرط وهو القبض كما قلنا في
قوله عليه الصلوة والسلام بخطه بالخطه مثلا بشن بالنصب يبيعوا فاعلم ان البيع في نفس البيع لان البيع مباح غير واجب فصرف الى شرط وهو المالك

لأنه قبض بحكمه عقد مشروح فأبشده قبض المبيع وعنت إلى يوسف ودة استلوه كيثبت في المنقول إلا بالنقل لأنه منقول موجب للضمان ابتداء بمثل العصب بخلاف الشراء لأنه ما قبل للضمان من الباقي إلى المشتري وليس بموجب ابتداء والاول اصح

فكذلك هنا اذ بدو ما ذكر في جملة الشرح في شرح هذا التمام ثم ان كثيرا من الشارحين استشكلوا في كلام المصنف هنا فقال صاحب النهاية ثم في تسمية الرمان بالمصدر لان الرمان جمع ربهن كالنخل والحب والكمثرى هكذا في كتب اللغة ولان قوله مقبوضه بالتأنيث وال على انه جمع وليس بمصدر ولا شئ من ذلك ما في الكتاب بقوله تقريره فربان مقبوضه فكان المصدر محذوفا فنجعل المحذوف بمنزلة الثابت فقال والمصدر المقرون بحرف الفاء واللام ان لما كان مصدر اعلى قول صاحب الكتاب كان ارادة المهرمون جازية كالمهرمون بزيادة المهرمون ثم انشأ المهرمون بتاويل السلعة او الدينون فقبل مقبوضه بالتأنيث كما يكون ث الصوت بتاويل الغنية كان وجها لغيره لا في الاول وروا لا لباس او الثاني لا تقي المصدر الحقيقية والاعطى الى هنا لفظ النسائية وقال صاحب غايه البيان ودعى صاحب النهاية الرمان بمصدر الكاتري وكذلك ذكر شيخ الاسلام علاء الدين السبكي من شرح الكافي ولنا فيه نظرا لانه خلاف ما ثبت في قواعد اللغة كالجزة وديوان الادب غير هذا لانهم قالوا لان جمع ربهن جمع ربهن وديوان وديوان وديوان وديوان ايضا جميعا ربهن نعم الرمان محذوف من قولهم ربهن على كذا المعنى خاطره ومرامته وديوان بابل للماعلة ولكن ليس ذلك مما نحن فيه ولو كان المصدر وروا لكان في الآية لم يمتحج في صفة الرمان الى تأنيثه فالتحق الى هنا لفظه وقال صاحب الكافية ثم في تسمية الرمان بالمصدر نظرا لان الرمان جمع ربهن كالنخل والكمثرى والكمثرى جمع ربهن وقوله مقبوضه بالتأنيث وال على انه جمع وليس بمصدر واما قال في المصدر المقرون لان تقديره والسند لهم فربان ربهن مقبوضه انتهى وقال صاحب معراج الدرر وفي النهاية في تسمية الرمان بالمصدر نظرا لان الرمان جمع ربهن كالنخل والكمثرى هكذا في كتب اللغة ويدل عليه قوله مقبوضه بالتأنيث فدل انه جمع لا مصدر وقال وفي الفوائد النافعة يجوز ان يكون الرمان مصدرا من باب للماعلة كالقantal والكمثرى مقبوضه صفة محذوف وجوز ان يكون مقبوضه وانث المهرمون بتاويل السلعة والعين كما يكون ث الصوت بتاويل الغنية ويجوز ان يكون الرمان مصدرا بمعنى المنقول المهرمون بما ذكرنا ويجوز ان يكون الرمان قائم مقام مصدر محذوف وهو فربان ربهن مقبوضه فيكون مصدرا تقدير الانتحيا الى هنا كلامه واما صاحب النهاية فقال لما استشكلوا من هنا فوجب منه حيث قال قيل ان المصدر جعل الرمان مصدرا وهو جمع ربهن ثم قال وجواب عنه انه غايه من الغيب لا جمع ربهن المهرمون بمصدر فوجب كذا لك اسناد مقبوضه الى ضمير المصدر وجاز عطفه كافي سبيل فعم انتهي اقول غشا المجاز في هذه الفنون عما ذكر في كتب اللغة وكتب التفسير لان كون الرمان جمع ربهن مقرر واما كونه جمع ربهن وكونه بمعنى المصدر فكان به جمع ربهن بمعنى المهرمون قال في المغرب والرمان المهرمون والجمع ربهن وديوان وديوان وقال في القاموس الرمان ما وضع عند الباعل هنا واما اخذ منك الجمع ربهن وديوان وديوان وديوان وقال في الصحاح الرمان معروف والجمع رمان مثل حب جبال وقال في تفسير القاضي رمان وديوان كلاما جمع ربهن بمعنى المهرمون وكذا في سائر التفسير ثم ان كون اسناد مقبوضه الى ضمير رمان مجاز عطفيا خلاف الظاهر لا يصح الية بلا ضرورت واعية الية وهي تنصيصه في الآية المبرورة اذ لا يصح المعنى يحصل جدا بكل الرمان على مبلغ الرمان بمعنى المهرمون كما جعل عليه المقرون ويكون الاسناد اذ ذاك حقيقيا فاما معنى المهرمون كما جعل عنه وروا استدلال ملك الآية على حقا

ينح

واذا كان كذلك كانت استيفاء من وجهه وقد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
ولا وجه الاستيفاء الثاني بل لا يتصور والاستيفاء بالماله اذ لا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
الاستيفاء بالماله لان الرهن من وجهه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
في كفاية المصلحة فيكون ان الرهن من وجهه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
انشاء ارضه قال ولا يصح الرهن بالدين من وجهه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
بمن الرهن بهاد الدين وتكون ان المخرج الاصغر في حق الفقيه وهو العلق بخلع على منعه ان يبيع الرهن في المصلحة لان الرهن من وجهه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
تجسد الرهن بالدين السابق ولذا تغير مقتضى وجهه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
بالدين من وجهه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
قد روي ان كان كاتب الرهن من وجهه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
الارض على الرهن من وجهه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
عبد الله بن مسعود رضي الله عنه لان الرهن من وجهه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
في حق الضمان والماد بالدين ارضه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
انها ان كان من وجهه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
استيفاء الرهن من وجهه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
والرهن بالدين من وجهه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
بذلك مكان الرهن من وجهه قد تقدم بالماله لان الاستيفاء ثانيا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
وذلك واما سواها كان ما يوجب دوام نفسه او امرها راجعه والا يلزم ان يرتفع المقتضين معلوما نحن فيه كذا انك اذا اشك ان فكل الرهن
بناني ويناقض واما فيلزم من تحيينه تحقيق واما وان كان دوامه مالم يوجب نفسه بل كان عينه خارجي فلم يثبت في بيت الرهن بل انما
الرهن نفسه عن المحبس الذي لم يلزم ان يكون انفسهم ذلك من نفى فكذلك تامل ففهم قوله واذا كان كذلك ثبت الاستيفاء من وجهه وقوله
بالمالك فلو استوفاه ثانيا مودى الى الرهن يعني اذا ثبت ان الرهن يدل على اليد والمحبس ثبت الاستيفاء من وجهه لان الاستيفاء ثانيا
يكون باليد والرقبة وقد حصل بعضه وتقرر بالمالك استيفاء احتمال انقضاء فلو لم يستطع الدين واستوفاه ثانيا ادب الى تكرار الاداء بالنسبة الى اليد
وهو كذا في الكفاية وغيره اقول فالحال ان يقول نعم لو استوفاه ثانيا آدمى الى الربا ولكن اذا لم يستوفه ثانيا اصحابه ودى الى ضياع بعضه
وهو استيفاء الرقة والثاني الى ضياع حق المسلم محدث شرعي ايضا فالحاجة في ترجيح اختيار هذا المذهب والى اختيار محمد والى الباقي فالحال ان يقول
ويش على هذا اللفظ الرهن بالاعيان المضمونة بالقسمه فانه يبيع الرهن بها ولا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
قوله ولا يصح الرهن بالدين مضمون الرهن بالاعيان بانفسها اى الاشكال لجهة الرهن بالاعيان المضمونة بانفسها وهي ما يشبه
عند مالك ان كان مثليا وقيمة ان كان تيمينا كما لغصب والمقبوض على سبب الشراء نحو ما فانه يبيع الرهن بتلك الاعيان ولا يورث فيها
واجاب المصنف عن هذا الاشكال بقوله ويمكن ان يقال الى آخره كذا في الشرح فالحاجة في ترجيح اختيار هذا المذهب والى الباقي فالحال ان يقول
الشرح في شرح هذا المصل على الوجه المذكور قال قلنا لا يورث في الروايات حابة بقاء ايدى سيقن هذا الاستيفاء بالرهن على ارضه فلا يتكسر
بانفسها بل صح بصحة في شرحه المختصر الكرخي وانما اقتصر هنا على الدين لان الغالب في الرهن ان يكون بالدين واكتفي به هنا اعتمادا على كونه
في موضع آخر الى هنا لفظه اقول لا ينبغي لمن له ادنى تمييز ففصل عن مثل ذلك الشارح ان يقول ان القدوري لم ينفذ في مختصره صحة الرهن
بالاعيان المضمونة بانفسها لبيان اى ما في فخطه وهو قوله ولا يصح الرهن بالدين مضمون من اداة قصر الصحة على الرهن بالدين
وهي النفي والاستثناء وانما يصح ما قاله الشارح المزبور ان لو كان لفظ القدوري في مختصره وبيع الرهن بالدين ولما كان لفظه فيه
ولا يصح الرهن الا بالدين لم يبق له محل وقوله بل صرح بصحة في شرحه المختصر الكرخي لا يوجب شيئا في دفع الاشكال الوارد على لفظه في مختصره
وقد تدارك المصنف بقوله ويدخل على هذا اللفظ وانما حمل القصر الواقع في لفظ المختصر على القصر الادعالي فغرض من ساعدة هذا النص اياه فانه يوجب
الشيء بالذكر في الروايات الواقعة في هذا النص على نفى الحكم عاده كما صرحوا به فانك بدلالة اداة القصر على ذلك قوله ولما تصح الكفاية
بما قال في العناية واعتراض بان صحة الكفاية لا تسلم صحة الرهن فانما تصح بدين محجب كما لو قال ما ذاب له على فلان فعلى دون الرهن
واجب بان قوله فاذا سالكه اضافته الكفاية لا كفاية ويصح ان يقال قولك دون الرهن تريد به دينا لم ينفذ بسبب وجوبه او دينا لم
ذلك فان كان الاول فليس كلامنا فيه وان كان الثاني فهو منقطع فانه عين نحن فيه انتهى اقول الاعتراض والجواب لتاج الشريعة و
لما وجه صحة ما قلناه وبيع ان يقال الى آخره فمن عند صاحب العناية نفسه يريد به الجواب عن الاعتراض المذكور بوجه آخر وليس له

نحوه

[illegible]

زادوا الشارح المذكور من عند نفسه ليست بشي فان عدم قول انهم تركوا لا يقتضي سقوط السؤال لنتيجة على ما قلنا اذ لا يلزم ان يكون توجه السؤال تحقيق بل يخص من غير انهم تركوا
 دليلها انك مذيت لوسلم ذلك فاختصم ان يكون السؤال المذكور علينا بطريق الالتزام بانهم لم يتركوا لا بطريق التحقيق بانه لو مقرر عنده فاجوبا اشارة اليه في الاخير قوله
 ولو نحن انك قال في النائية والعتائية اى جعل القيمة في الجاهل منها قال النزيل الفضلاء في بحث بل المراد اذ جعلت القيمة زهنا لرؤسها وركب القاص عند العدل الاول عند غيره كما ذكره العلامة
 انتهى اقول ان كان الوجه بحيث فاعلم تحقيق العموم فيما ذكر في النائية والعتائية لما جعلت القيمة زهنا لرؤسها اى براسى الرهين والمترهين مع ان
 فيه ايضا كذلك فهو ممنوع لانه انما التحقيق العموم لذلك بل يخص بما جعلت القيمة زهنا لرؤسها اى القاضى لو كان جعل في عبارة النائية والعتائية
 ونظير فعل في عبارة الكتاب مذهب الفاعل وكان انضام المستعمير ارجعا الى القاضى واما اذا كان سببنا للمفعول وكان لفظة القيمة في عبارة
 النائية والعتائية فانما مقام الفاعل فحق العموم للمؤثرين معا كما لا يخفى على الفطن وان كان وجهه بجهة عدم تحقق العموم فيما ذكر في النائية والعتائية
 لما جعلت القيمة زهنا لرؤسها اى في غير العدل فامر داهين فانه لما كان عديم النفاذ بين لما جعلت القيمة بعد الضمان زهنا في يد العدل الاول
 وبين ان جعلت زهنا في غير غير ظاهر كنعنى بذكر الاول الى ان يقتضار

[illegible]

[illegible]

قال القائل عاخرة اوجه عمد وقبة عمد وخانقما الجسري مجري الخط والقتل بسبب

[illegible]

کتاب الحجاب

ودروا بجنايات خفيف الرهن لان كل واحد منها للوقاية والصيانة فان الرهن وثيقة لصيانة المال وحكمه بجناياتة لصيانة النفس الا يرى
 وله تعالى ولكم في القصاص حيوه ولما كان المال وسيله لبقاء النفس قدم الرهن على الجنايات بناء على تقدم الوسائل على القصاص كذا
 في الشرح قال في غايه البيان ولكن قدم الرهن لانه مشروع بالكتاب والسنة بخلاف الجنايات فانها مخطورة لانهما عورة عما يليل
 ملكه انتهى اقول ليس براهشي لان المقصود بالبيان في كتاب الجنايات انها هو احكام الجنايات دون نفسها ولا شك لان احكامها منسوخة
 بته بالكتاب والسنة ايضا فلا معنى لتأخيرها من هذه الحثية ثم ان الجنايات في اللغة اسم لما يجتنبه من الشراي كمن يجزى في الاصل مصدر فخص
 الجنايات وهو عام في كل ما يتبع ويسود الا انه في الشرح حصن ليعمل محرم خل بالنفوس والاطراف والااول يسمى قتلا وهو قتل من العبد ويزول كجنايات
 الشاني يسمى قطلا وجرا هذا يزيد ما في الكافي والشرح قوله القتل على خمسة اوجه عمد وشبه عمد وخطا وما اجري مجرى الخطا وانتل بسبيل مسانها
 بالاخص في هذه الخمسة بان انتل اذا صدر عن انسان لا يخلو اما ان حصل بسلاح او بغير سلاح فان حصل بسلاح فلا يخلو اما ان يكون قسب
 ام لا فان كان فمؤمدا وان لم يكن فهو خطا وان لم يكن بسلاح فلا يخلو اما ان يكون معه قصد التاديب الضرب ام لا فان كان فمؤمدا
 وان لم يكن فلا يخلو اما ان كان جاريا مجرى الخطا ام لا فان كان فمؤمدا وان لم يكن فهو انتل بسبب وبهذا الاختصاص يعرف ايضا
 واحد منها انتهى اقول فيه خلل اما اوله فلا يخل انتل الخطا مخصوصا بما حصل بسلاح وليس كذلك اذا شك ان القتل الخطا كما يكون
 لوحده يكون ايضا باليسر بسلاح كالحجر العظيم ونحوه العتيقة والامانيا فلان قوله فان كان فهو مؤمدا وشبهه التفسير الشري بنفسه اما الثاني فان قوله ولو
 من جاريا مجرى الخطا فهو القتل بسبب تمام لان لا يكون جاريا مجرى الخطا الا يزم ان يكون القتل بسبب التبعة من يجوز ان يكون القتل

وقيل ان كان قتل متعلق به الاحكام قال فالعدل ما يتصل به من الاحكام او ما يجرى استلزامه كالحبس والعتق والدية والدية

خطا محض ايضا فلا يتم الحصر في القتل بسبب ولا تنبيه صاحب البناية لما في وجه الحصر الذي ذكره صاحب البناية من المقصود قال في بيان قول
المصنف القتل على خمسة اوجه وذلك انما قد استقر بنا فوجدها ما يتعلق به من الاحكام المذكورة اجمعا ولا الاوجه المذكورة وقلنا ذكر صاحب البناية
من وجه الحصر فقال وخضعه وركبته فانه ان من غير تفصيل في بيان قوله والمراد بيان قتل متعلق به الاحكام قال صاحب الشرح انما قيد بالان
انواع القتل من حيث هو قتل من غير نظر الى ضمان القتل وعدم ضمانه اكثر من خمسة لقتل المرتد والقتل قصاصا والقتل رجاءا والقتل قطع الطريق
وقتل الحرب حتى قال لا يجهلهم فليغيره انما قاله محمد في كتاب الايمان ثلثة ولم يرد به عن الايمان الا ثلثة اكثر من ثلثة بين ما قد بين
بابه لا في ويمن بالعتاق والرجح والعترة وانما اراد بذلك الايمان بالعدل تعالى انتهى القول فيما قالوا انظر اذا انظر ان شئنا من
انواع القتل لا يخرج من الاوجه الخمسة المذكورة في الكتاب بل ينبغي كل من ذلك في واحد من تلك الاوجه فان ما ذكره من قتل المرتد وقيل
والقتل قصاصا رجاءا او قطع الطريق يكون قتل عدنان بعد القاتل ضرب المقتول بسلاح او ما جرى مجرى السلاح ويكون شبه عدنان في غير
بالسلاح ولا ما جرى مجرى السلاح ويكون خطأ وان لم يكن الطريق المتعدى كان الطريق الخطا الى غير ذلك من الاوجه المذكورة وانما يكون
تلك الانواع المباحة من القتل خارجة من الاحكام المذكورة بهذه الاوجه الخمسة لا من غيرها فلا معنى للمقتول بان انواع القتل التي
من خمسة فان قلت كيف يخرج من تلك الانواع من الاحكام المذكورة لانه لا وجه الخمسة لاسيما نفس هذه الاوجه وحكم الشيء بما يترتب عليه
ليزعم فقلت قد يكون ترتيب الحكم على شيء مشروطا بشروط الاثرى انهم جعلوا وجوب القود من احكام القتل العمد مع ان له شرائط كثيرة منها كون
القاتل عاقل بالغا اذا لا يجب القود على الجنون والصبي اصلا ومنها ان لا يكون المقتول جزءا للقاتل حتى لو قتل الاب ولده عمدا لا يجب عليه
القصاص وكذا لو قتل الام ولدها وكذا الجدة والحيدة ومنها ان لا يكون المقتول ملك القاتل حتى لا يقتل المولى لبعده ومنها كون المقتول
الدم مطلقا فلا يقتل مسلم ولا ذمي بالكا في الحرب ولا بالمرتد لعدم العصمة اصلا ولا بالمتاسم في ظاهير الروايات لان عصمة ما ثبتت مطلقة بل قوتها
الى غاية تمامه في دار الاسلام صرح بذلك كله في عامته المعتبرة فكذلك ان القتل بغير حق بشرط الترتيب كل من الاحكام المذكورة للاوجه الخمسة من
القتل وليس شيء مما ذكره من الانواع المباحة للقتل بغير حق بل كلما بحق فدخلها في نفس اوجه القتل دون الاحكام المذكورة لها بنا على ان
شرط تلك الاحكام وهو كون المقتول معصوم الدم وكون القتل بغير حق لا يصدق في شيء فالانظر ان مراد المصنف بقوله والمراد بيان قتل متعلق
الاحكام هو التنبيه على ان المقصود بالبيان في كتاب الجنائيات انها هو احوال القتل بغير حق اذ هو الذي يكون من الجنائيات وترتيبها على احكامها
دون احوال مطلق القتل وان كان الاوجه الخمسة المذكورة يتناول كل ذلك قوله فالعبد والعبد ضرب بسلاح او ما جرى مجرى السلاح قال
بعض الفضلاء في تفسير قوله ضرب اي ضرب المقتول وقال فيخرج العود فدا دون النفس انتهى القول في حله ان القصاص بسببه ذكرت في المحيط فقلت ان
المنشئ في امره اذا تعذر ان يضرب يدرجل فاختار فاصاب عتق ذلك الرجل فابان راسه وقتله فهو عمد وفيه القود وان اصاب عتق غيره
فهو خطأ وجه الورود وان لم يتغير في الصورة الا في ضرب المقتول بل تعذر ضرب يد من ان جعل ضرب المقتول العود واجري عليه حكم قتل النفس وهو

القتل
الجنون
الصبي

لان العمد هو القصد ولا يوقف عليه الا بدليله وهو استعمال الآلة القاتلة فكان متعمدا فيه عند ذلك وموجب ذلك المقتضى لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الابدية وقد نطق به غير واحد من السنة وعليه انعقد اجماع الامة قال والقود لقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى لانه يقتل بوصف العمدية لقوله عليه السلام العمد قوداي هو جسد

القود ما مل قوله لان العمد هو القصد ولا يوقف عليه الا بدليله وهو استعمال الآلة القاتلة فكان متعمدا فيه عند ذلك اقول فيه بحث وهو ان هذا القدر من التعليل الشكلي بما اذا استعمل الآلة القاتلة في القتل الخطا كما اذا رسي شخصا بسهم او ضربه بسيف فقتله متعمدا فاذا اودى او لظنه حربيا فاذا اودى سلم وهذا في نوع الخطا في القصد وكما اذا رمى عرضا بالآلة القاتلة فاصاب اوديا ونحوه في نوع الخطا في الفعل فان استعمال الآلة القاتلة الذي جعل سببا على القصد قد تحقق هناك ايضا مع انه ليس بعدل بهو خطا محض على ما نصوا عليه قاطبة فان قلت المراد باستعمال الآلة القاتلة في التعليل المذكور استعمالها لضرب المقتول لا استعمالها مطلقا ففيا اذا عرضا فاصاب اوديا لم يكن متعمدا لما لضرب الا دعى بل كان لغرض اخر فقلت هذا التاويل انما يقتضي في نوع الخطا في الفعل دون نوع الخطا في القصد فان استعمالها لضرب المقتول لكن الخطا في وصف المقتول فان قلت المراد استعمالها لضرب المقتول من حيث هو اودى لا استعمالها لضربه مطلقا وفي نوع الخطا في القصد لم يتحقق بحقيقة المذكورة قلت كون استعماله من نوع بحقيقة امر مضر راجع الى البنية والقصد فلا يوقف عليه كما لا يوقف على العمد فاما بر من دليل اخر فارجي لم يذكر في التعليل المذكور رغم انه لو كان على كون القتل عمدا مجرد استعمال الآلة القاتلة كما هو الظاهر من التعليل المذكور لما كان لقول صاحب الوقاية وكثير من اصحاب المتن القتل العمد ضرب قعدا بما يفرق الاجزاء كسلاح ومحدد من خشب او حجر او ليطه او نار وجبة انه يلزم ان يكون قعدا قصد ان يترك ابل لغوا العدم الوقوف عليه بالغرض الا باستعمال الآلة القاتلة وهو ضرب بما يفرق الاجزاء فكيف ذكره بل لما كان القيد تعبر في الكتاب ايضا في قوله فاما

لعمد ضرب وجبيل كان ينبغي ان يقال العمد ضرب بسلاح او ما جرى مجرى السلاح قعدا بقوله وسرحت كالماتم قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم تأمل فيها الآية اقول التأمل ان يقول ان ليس خاص بالدعي عام لان بي القتل العمد الماتم لم يسم قيدا بالذي عندنا ولا شك ان وجوب القود لا يفتك عن لزوم الماتم والآية المذكورة مخصوصة بقتل المؤمن انهم الام ان يقال الآية المذكورة وان افادت التاثير في قتل المؤمن عمدا فقط لعبارة التاثير انما تقتضي لما في حق الذي عمدا ايضا بدلالة التباين على ثبوت المساواة في الحصنة بين المسلم والذمي نظر الى التكليف والادراك كما سيأتي تفصيلا فان قيل في خصوص الدليل مع عموم المدعى من جهة اخرى وهي ان المذهب عند اهل السنة والجماعة ان المؤمن لا يجادل في النار وان ارتكب كبيرة في قاتله ان المراد من يقتل في الآية المذكورة هو المستعمل بدلالة خال ايضا فكان القتل بدو الاستحالة خارجا عن مدلول الآية قلنا لا انما المراد من يقتل في الآية المذكورة هو المستعمل بجوار ان يكون المراد بالخلو والمذكور فيها هو المكث الطويل كما ذكر في التفسير فلا ينافي في اهل السنة والجماعة ولكن سلم كون المراد بذلك المستعمل كما ذكر في الكتب الكلامية وفي التفسير ايضا فالآية دالة على عظم تلك الجرم في قتل المؤمن عمدا بدون الاستحالة ايضا والالزام من جهة حاله وخلو في النار قوله والقود لقوله تعالى كتب عليكم القصاص ليعبر بوصف الصحبة لقوله عليه السلام العمد قوداي هو جسد يعني ان خطابه الآية يوجب القول بالقصاص انما يوجب القتل والخطا لانه تفيد بوصف العمدة بالحديث المشهور الذي تعلقته الامة بالقبول وهو قوله صلى الله عليه وسلم العمد قوداي الشرح قال صاحب الكفاية بعد ذلك لا يقال ان قوله عليه السلام العمد قوداي يوجب القتل لانه تخصيص بالذكر

ولان الجنابة بياض تكامل وحكمة الزجر عليها تنفر والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك قال الاعن يعقوب لا ولياء ايصالحا
لان الحق لم يمتد هو واجب عينا وليس المصلحة اخذ الدية الا بوضا القاتل وهو احد قول الشافعي رده الا ان له حق العبد والى
المال من غير ضاة القاتل لانه يقتل كذا فعلا للملك فيجوز بدون رضا وفي قول الواجب احدثها لا بعينه وينبغي باختبار
لان حق العبد شرع جازا وفي كل واحد نوع جابر فيختار ولنا ما نلونا من الكتاب وروينا من السنة وكان المال لا يصلح موجبا لعدم
المماثلة والقصاص يصلح للمماثل وفيه مصلحة الاحياء نرجو اوجدا فيتعين وفي الخطأ وجوب المال ضرورة صواب
الدم عن الاهدار ولا يتيقن بعدم قصد الدلى بعد اخذ المال فلا يتعين مدفعاً للملك ولا كفارة بحقه
عندنا وعند الشافعي رده يجب لان المحتاج الى التكفير في العدم من حيث اليه في الخطاء فكان ادعى الى ايجابها

٢٦٦

٢٦٦

لانا نقول لم يلزم جواب الزجر لتقدير الآية لم يكن التودد موجب العمد فقط فلا يكون المذكور لفظ العمد فائدة انتهى اقول سواله ظاهر المورد ومنه اني ان يخطر بال
كل ذي فطرة سليمة ولكن لم ارا حلا سوا هذا ثم ذكره والمجواب في منظوم في عندي بحجج ان سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن حكم العمد فقط بان كان
الحادثة قتل العمد فصار قوله عليه السلام العمد وجوباً بانه عين سوالهم فائدة ذكر لفظ العمد حينئذ يطابق الجواب للسؤال ومع هذا الاحتمال كنه يتعين
تفسير كتاب الله بالحدِيث المذكور تفكر قوله ولان الجنابة بها يتكامل وحكمة الزجر عليها تنفر والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك جعل
صاحب العناية قوله ولان الجنابة بها يتكامل وحكمة الزجر عليها تنفر فحجة مامة وجعل قوله والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك حجة اخرى
وقال في تقريره الاول وتقرير حجة ان العمدية يتكامل بها الجنابة وكل ما كان يتكامل بها الجنابة كانت حكمته الزجر عليها اكمل وقال في تقرير
الاخرى وتقرير بالقول عقوبة تنافية والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون العمدية وذلك ظاهر انتهى اقول ليس كل بسبب يدلان صحة الحكم
العقوبة المتناهية لا شرع لها دون العمدية متوقفة على كون الآية المذكورة مقيدة بوصف العمدية اذ لو كانت باقية على اطلاقها لتناولت العمل
وشبهه والخطا فلزم ان يكون التخاصص الذي هو عقوبة كماله مشروعا دون العمدية ايضا بمقتضى اطلاقها وكون الآية المذكورة مقيدة بوصف
العمدية هو المدعى ههنا فعلى تقدير ان يكون قوله والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك حجة اخرى يلزم المصادرة على المطلوب ايضا بان
حينئذ ان لا ينفرد المدعى ما جعله حجة اولى لان منجبتها على مقتضى تقريره ان العمدية كانت حكمته الزجر عليها اكمل ولا يلزم منها ان لا يتحقق حكمته
الزجر في غير العمل اصلا فيجوز ان يجب القصاص في غير العمل ايضا جزاء عنه فلا يتم المطلوب فالصواب ان قوله والعقوبة المتناهية لا شرع لها
دون ذلك من تتمه ما قبله والمجموع حجة واحدة وان لفظ ذلك في قوله لا شرع لها دون ذلك اشارة الى تكامل الجنابة كما ذهب اليه كثير من
الشرح اولى الى توفر حكمته الزجر كما هو الاظهر والاقرب لا الى العمدية كما زعم صاحب العناية فيفيد مجموع المقدمات ان القول الذي هو عقوبة
تنافية لا يجب في غير العمل كما لا يخفى على ذي مسكة ثم قول بقى في كلام المصنف ههنا شئ وهو انه قد تقر في كتب الاصول ان مرجع الادلة المذكورة
في علم الفقه باسرها الى القياس وبهذا صحوا الاختصار الادلة الشرعية في اربعة الكتاب والسنة واجماع الامم والقياس فنقول لمصنف ههنا ولا
الجنابة بها يتكامل الى آخره راجع الى القياس وتفسير الكتاب بالقياس نسخ لاطلاق الكتب بالقياس وهو غير جائز كما عرف في علم الاصول
فليتأمل قوله ولا يتيقن بعدم قصد الولي بعد اخذ المال فلا يتعين مدفعاً للملك يعني لا يتيقن بعدم قصد الولي لقتل القاتل بعد اخذ الدية
بحجوز ان ياخذ بالولي من القاتل بدون رضاه حتى يقتله وهذا جواب عن قول الشافعي لانه تعين مدفعاً للملك كذا في الشرح اقول للخصم ان
يقول لا شك انه يتعين مدفعاً للملك شرعا فان القاتل يصير محفون الدم بعده حتى لو قتل الولي بعده ليقبض منه وكونه مدفعاً للملك شرعا في
لاخذ الدية من القاتل بدون رضاه اذ الظاهر ان العاقل لا يختار للملك المتعة عند تحقق الخصاص عنه شرعا باءاداء المال بحج واحتمال للملك اعتلا بعد
اداء ذلك ايضا فلما خاره القاتل واتنع عن اداء المال بعد ذلك سفها والقائل لنفسه في التهلكة فينبغي ان يحجج غيره ثم قول لعل الاول في
الجواب عن قول الشافعي لانه تعين مدفعاً للملك ان يقال بل تعليل في مقابلة النص من الكتاب السنة وهو لا يجوز كما تقر في علم الاصول

کتاب المصنفات

وقد اختلفت في الكفارة معني العباداة فلهذا تطاقت مثلها وكان الكفارة من المقادير وتعين في الشرع لدفع الاثم لا يقضيها
لنفع الاصل ومن حكم حرمان الميراث بقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل **قال** وشبه العمل عند ابي حنيفة رحمه الله ان يتعمد الحرب
بما ليس بسلاح ولا ما جرى مجرى السلاح وقال ابو يوسف ويحمى وهو قول الشافعي رحمه الله اذا ضرب به شجر عظيم او بنحشة عظيمة فقتل
عنه وشبه العمدان يتعمد ضربه بما لا يقتل به غالباً لانه يتقاصر معنى العمدية باستعمال آلة صغيرة لا يقتل بها غالباً لما لا يقصد به
غيره كان دبر نحوه فكان شبه العمد ولا يتقاصر باستعمال الآلة لا تكتب لانه لا يقصد به الا القتل كالسيف فكان عمداً موجباً للعقود

قال في الغاية اخذ من النسيئة قيل هذا الوجه موجودا اذا اخذ المال صلحا وقد جاز واجيب بان في الصلح المراضاة والقتل بعده ظاهرا لعدم
وقال بعض الفضلاء فيه بحث لان رضى القاتل لا يفيد رضى الولي موجود في محل الشراء والاوّل ان يكتب في الجواب بقوله ان في الصلح المراضاة
اذا لا مانع من الاخذ فيه بعد ما وجب رضى القاتل بخلاف ما نحن فيه انتهى اقول بحسب سابقا لان قوله لان رضى القاتل لا يفيد رضى الولي فان رضى
اذا اجتمع مع رضى الولي يفيد امر اذا لم اعل رضى الولي وحده فان التصالح والتوافق من الجانبين يقطع مادة العداوة والمنعش عادة وعن هذا
القدر تبارك وتعالى والصلح خير بخلاف رضى الولي وحده فان الانسان كثير ما يندم على فعل نفسه وحده فيه حجج عديدة فتم قول المجيب والقتل بعد
ظاهرا لعدم وقد كان صاحب النسيئة اشار الى ما قلنا حيث قال في بسط الجواب المذكور قلت لا كذلك لانها لما تصالحا بحاضرهما على المال
كان وجه قصد القتل مندفع لان الشرع اثنى والتصالح تامين في دفع الشر قال الله تعالى والصلح خير ولما ورد التحريم في الشر لا محالة لا يقتضيه
انتهى ثم قال في النسيئة وعورض بقوله عليه السلام من قتل له قتيل فاحلله بين خيبرتين ان اجوا قتلوا وان اجوا اخذوا الدية وبيان الشرع اورد
القصاص لمعنى الانتقام ويشفي صدور الاوليا بخلاف القياس فان الجماعة تقتل بواحد والقياس لا يقتضيه فكان لمعنى النظر للولي وذلك مقتضى
من القصاص واخذ الدية والجواب ان الحديث خبر واحد فلا يعارض الكتاب والسنة المشهورة على ما ذكرنا وان القصاص لمعنى النظر للولي
على وجه خاص وبهذا الانتقام وتشفي الصدور فانه شرع خيرا عما كان عليه اهل الجاهلية ممن افنا قبله بواحد لا لانهم كانوا ياجزون امور الاكثرة
عند قتل واحد منهم بل القاتل وابله لو بذلوا ما لمكوه وامثاله ما رضى به اوليا والمقتول فكان ايجاب المال في مقابلة القتل التعديصيح بحسب
القصاص انتهى اقول فيه نظرا للخصم ان يقول انما يكون ايجاب المال في مقابلة القتل التعديصيح بحسب القصاص ان لو كان ايجاب
مقابلته على وجه التعيين واما اذا كان ذلك لا على وجه التعيين بل على وجه تحيير الولي بين اخذ المال وبين القصاص كما هو المذهب عندنا
فلا تضمن بحكمة القصاص اذ للولي حينئذ القدرة على الانتقام وتشفي الصدور باختيار القصاص فاذا لم تحيره بل اختار المال كان تباركا للامة
بانتشاره فكان كما افهمنا او صالح في استقاط ما قدر عليه من حقه قوله ولما انه كسيرة محض وفي الكفارة معنى العادة فلا ينافى بمثلها

فان قلت يشكك بكفارة قتل صيد الحرم فانه كبيرة ومحفنة مع نذر ايجب فيه الكفارة قلت هو جنائية على المحل فلهذا الواشتركا
الحرم يلزم جزاوا ولو لو كان جنائية انفع لوجب جزاوان والجنائية على العدم لا يتوهم فيه الجواز والخطا انتهى اقول في اجابة
السؤال المذكور ان موزوده مضمون الدليل المزبور وهو ان الكفارة لا تنطبق على ما هو كبيرة ومحفنة لا اصل المبدء
فاذا سلم كون قتل صيد الحرم كبيرة ومحفنة يلزم ان يشكك الدليل المزبور به سو كان جنائية انفع او جنائية المحل
والعدو والخطا لا ينفيد لو اوردوا السؤال على اصل المدعى فانه يمكن الاجواب عنه حيث يذ بان ما قلناه في د
من قبيل الثانية وكون الاولى واثاننا فلانه قد تقررت في كتب اصول الفقه ان الكفارة جزاوا انفع لم
قتل صيد الحرم جنائية على المحل لا جنائية انفع لم ان لا يصح له الكفارة لكون الكفارة جزاوا انفع من كل الوجوه لا

ولا قوله عليه السلام الا ان يقتل السوط والعضا وفيه مائة من الابل لان الاله غير موضوع للقتل ولا مستعملة فيه
اذ لا يمكن استعماله من المقتول ويحصل القتل غالباً فقتل العبدية نظر الى الاله فان شبه العبد بالقتل بالسوط والعضا الصغيرة

من المتعارفين والمعين في الشرع لدفع الاله وفي الاية فيها دفع الاله على نواحيه من قياض الشافعي وجوب الكفارة في العمد على وجوبها في الخطا
يعني ان تعين الكفارة في الشرع لدفع الذنب الادنى وهو الخطا لا يعينها لدفع الذنب الاعلى وهو العمد فان كمن شئ تحيل الادنى للقدرة
عليه ولا تحيل الاعلى للنجدة في النهاية وغيره قال صاحب الفتاوى فان قال الشافعي قد دل الدليل على عدم اعتبار نصفه العمدية وهو حديث
واحد في الشفع قال بآثار رسول الله صلى الله عليه وسلم لصاحب لنا قد استوجب النار بالقتل فقال اعتقوا عنه رقة يبعث الله تعالى بكل عضو
منها عضو امنه من النار ايحاجب النار ان يكون بالقتل العمد قلنا لا نسلم بحوا ان يكون استوجبها شبه العمد بالقتل بالبحر والعضا الكبيرة مسكنة
لكية لا يبارض اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالد فيها فان الفتاوى تقتضي ان يكون المذكور كل الجزاء فلهذا وجبنا الكفارة
لكان المذكور بعضه وهو خلف انتهى اقول للخصم ان يقول هذا مشترك الا لازم اذا قصاص واجب في القتل العمد بالاجل فلو قضى الفاء
ان يكون المذكور بعد كل الجزاء لزم ان يكون القصاص ايضا المذكور في الجزاء من انه لم يذكر فيه وان حمل الجزاء المذكور في الآية على الجزاء
الاخر في فقطل كما هو الظاهر من انتم الشرف في قيل القصاص جزاء من يسيء فاما لم يذكر بعد الفتاوى فيمكن الامر كذلك في شأن الكفارة ثم اقول
يمكن ان يجاب عنه بوجهين احدهما ان وجوب القصاص عرف بآية اخرى وهي قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتل فان اشارة
قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالد فيها على ان القصاص ليس من جزاء القتل العمد كالكفارة بمقتضى كون المذكور بعد الفتاوى
الجزاء فقد دللت عبارة قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتل على وجوب القصاص في القتل العمد وقد تقرر في علم الاصول ان عبارة النص ترجح
على اشارة النص عند التعارض فقلنا بعبارة قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتل وتبيننا ان القصاص جزاء لكل من وجهه جزاء النفس
من وجه آخر كما بين في التوضيح وغيره من كتب الاصول اما الكفارة فجزاء النفس من كل الوجهة على ما تقرر في كتب الاصول ايضا والظاهر ان
الجزاء والمضاف الى الفاعل في قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالد فيها هو جزاء فعله من كل الوجهة فلا يلزم ان يكون القصاص هو
فيه بخلاف الكفارة لو اجبنا ما قال صاحب الفتاوى وصغرت الداية ههنا فلما عمن المبسوط والاسطر ولا وجه يحمل الآية على استحتم لان المذكور
في الآية جزاء قتل العمد وادخل على استحتم ان المذكور جزاء الردة ولان زيادة الاستحتمال زيادة على الشرط المنصوص فيكون نسخا واما ما قيل
اخبرني فلي معنى انه لو عاين بعد له او على معنى تطويل المدة مجازا يقال فلهذا فلان في السجن او حالت المدة انتهى اقول ليس بشئ من قبيل الكيد
المستوفين لعدم وجه حمل الآية المذكورة على استحتم مستقيم اما الاول منها فلان كون المذكور في بايتك الآية جزاء قتل العمد لا ينافيه كونه جزاء الردة
ايضا على تقدير حملها على استحتم اذ يصير المذكور فيها على ذلك التقدير جزاء القتل العمد لخصوص هو القتل بطريق الاستحتمال العباد بالند والاشك
ان القتل بهذا الطريق مستلزم للردة فهي الآية اذ ذاك بيان جزاء الردة التي سببها القتل لخصوص وفي التعبير في الشرط من يقتل مؤمناً متعمداً
وهذا من يرتد عن دين الاسلام فائدة التنبيه على تنبيه قتل المؤمن بطريق الاستحتمال للارتداد والبدعي جزاءه جهنم على اخلاعه ووجهه معنى
لا يخفى واما الثاني منها فلان لا يلزم من حمل الآية الزيادة على استحتم الزيادة الاستحتمال على الشرط المنصوص بن يكون الاستحتمال حيثما يدلول

Handwritten notes and signatures at the bottom of the page, including a signature that appears to be "J. Edgar Hoover".

المسألة الثانية على طريق البرهان في حال دلالة المسألة الثانية وقت البينة فكيف يتم ان يقول بعد كون الكفر جيبا يورث شبهة صدر المسألة
 في جوابها لا يتقبل ان يكون جوابا لما سبق اذ مستحكا ما لما نيا فلانه سيقول في الجواب ان قبلنا عن ذب الاستدلال والاحتجاج الكفر المحارب دون
 المسألة الثالثة يشبهه يورث باتخاذ شبهة وذلك على الدلالة على ان ليس المراد بالشبهة المذكورة هنا شبهة صدر المسألة اذ لا شك ان قبل
 الاستدلال يورث بانفسه شبهة صدر المسألة بين العلم والزمي وانما يورث بانفسه شبهة صدر المسألة في نوم الزمى فان جواب ان المراد بالشبهة شبهة
 الدلالة كما هو مقتضى التصريح قوله فيورث شبهة على قوله ولا الكفر يورث وقد مر في المسألة السابقة فيمنع من غير السياق والحق بالاجابة
 ثم لو كان المسألة في اعتمدهما فطر الى التكليف او الدلالة ان صاحب العناية في كل من هذا القليل ولان القصاص المسألة في اعتمدهما
 فطر الى التكليف يعني عند او الدلالة يعني عندنا انتهى اقول منزع الشراح المذكور قول المستفت نظر الى التكليف او الدلالة الى المنع بين كما ترس
 فطر الى التكليف على من ذهب الى الشافعي اقول او الدلالة على من ذهب الى الكافي فطر الى التكليف لما قال في تعيين المسألة السابقة ولنا ان القصاص
 المسألة في اعتمدهما بالدين او بالدلالة قال الشراح المذكور وسائر الشراح ايضا هناك وهي اى اعتمدهما بالدين يعني عند او بالدلالة
 عندنا فطر الى التكليف بالدين على من ذهب الى الشافعي واذا كان استنبط في ثبوت اعتمدهما عند الشافعي هو الدين فكيف يتم القول به بنائيه
 فيجوز التكليف بدون تحقق دين الاسلام كما يقتضيه شرح صاحب العناية في غير المجل ثم اقول المسألة في اعتمدهما بالدين فطر الى التكليف
 او الدلالة يعني الواو كما في قوله بيان كسر غنية او كسر غنم من نظامه فيكون المجموع على من ذهبنا ويؤكد ما وقع في بعض النسخ من كسر الواو بدل
 او وبعبارة الكافي والتبيين ايضا فان المذكور فيها في هذا المقام ولان القصاص بعينه المسألة في اعتمدهما وقد وردت نظر الى الدلالة
 انتهى فان قلت لم تحسم المجموع على من ذهبنا مع اتفاقنا على اصل معنا فقلت لان التكليف صدره لا يقتضيه اعتمدهما الموجبة للقصاص المايدي
 انه اذا قتل مكانا ولو كان مسلما في دار الحرب لا يحبس القصاص صحح به في عامة المعتمدين فلما بين ان يكون في دار الاسلام ايضا قوله
 والمراد ببارودي البحر في سياقه ولا فطر وعندها لعطفت للمعتمدين يعني ان المراد بالكا في قوله عليه السلام لا يقتل من كان فرجوا البحر بل دليل سيا
 به قوله ولا فطر وعندها فانه معطوف على مؤن فالمعنى ولا يقتل ذو عهد بكا فولا شك ان ذاك العهد هو الذي انما لا يقتل بالبحر في دول
 الذي فان جريان القصاص بين الذين بين جميع عليه فان قيل لم يجوز ان يكون المراد بذا العهد في الحديث هو المسلمون الذين قلنا لان
 يقتضى المعاصرة فاجزم بكون المراد بذي العهد المعطوف على المؤمن فخير لمسلم وقد اشار اليه المستفت بقوله ولعطف للمعاصرة فان قيل لم يرد
 ان يكون له لاد وعندها فانه كلام اى لا يقتل ذو عهد في مرة وعنده قلنا لان الواو لعطف حقيقة خصوصا فيا لا يكون معناه بغيره المراد
 لاول نفي القصاص الا نفي مطلق القتل فلذا في الثاني تحسيفا لقتله لعطف من المناسبة بين اثنين ذبا لانه في الكافي واكثر الشرح
 في المقام انما من المبسوط والاسرار وقال صاحب العناية في شرح هذا المجل قوله والمراد ببارودي جواب عما استدلوا به من حديث علي رضي
 عنه ما ذكره الطحاوي في شرح الامار ان الذي حكاه ابو عبيد عن علي لم يكن مفردا ولو كان مفردا لاستل ما قالوا ولكن كان موصولا بغيره وهو

قال لا يقتل السيامن لا يغير محتون الدم على التابيد كذلك كفروا بأعش على الحراب لأنه على قصد الرجوع

قوله ولا ذم في عمده واليه اشار المصنف بقوله لسياقة ولا ذم في عمده ووجه ذلك انه عطف نداء على الاول والعطف للمغايرة فيكون كلاما تاما في نفسه وليس كذلك لاداءه الى ان لا يقتل ذو عمدة عمده وان قتل مسلما وليس بصحيح بالاجماع فيقتدروا ولا ذم في عمده بكا فطر على طريقتي قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون ثم انكافر الذي لا يقتل به ذو عمدة بحرلي بالاجماع فيقتدركا فحرلي واذ لا بد من تفسير حرلي يقتدر في اعطوف عليه كذلك والا كان ذلك اعم والاعم لا دلالة له على الاخص بوجه من الوجوه فافرضناه دليلا لا يكون دليلا بذرا عطف الى هنا لنظا العناية اقول في غل من وجوه الاول ان الاعم انما لا يدل على الاخص بوجه من الوجوه من حيث خصوصية الاخص اسي لا يدل الاعم على ان يكون المراد منه هو الاخص وحده وبما سمي ايقال في العدم العقلية لاداء التمام على الخاص باحدى الدلالات الثلاث واما من حيث اندراج الاخص تحت ذلك الاعم فيدل عليه قطعاً بواحدة دلالة على معناه العام الشامل كذلك الاخص ولغيره ايضا الا يرى اننا اذا قلنا كل حيوان متحرك بالارادة فلا شك انه يدل على كون الانسان متحركا بالارادة كسائر الحيوانات لا ندرج تحت الحيوان وكذا حال سائر الكليات بالنظر الى ما تحتها من الجزئيات وبما امر الاستدلال به فيما نحن فيه لو لم يقتدر حرلي في اعطوف عليه وكان كافرا عمن بحرلي والذي يدل على ان لا يقتل من بشي من افراد الكافر وحصل المطلوب الشافعي ولم يلزم ان لا يكون ما فرضناه دليلا. لشافعي دليلا على مدعاه كما زعمه الشارح المزبور وانما ان عدم كون ما فرضناه دليلا لا يقتضي تقدير شي في الحديث اذ لا يتبع تعيين معنى الحديث جعل الشافعي ذلك الحديث دليلا على مدعاه بل جعله دليلا عليه انما يصح بعد تعيين معناه فاما معنى الاستدلال على عدم عموم الكافر في الحديث بلزوم ان لا يكون ما فرضناه دليلا لشافعي دليلا له على تقدير عمومها مقتضى تقرير الشارح المزبور والثالث ان مدعاه محذور وهو ان لا يكون ما فرضناه دليلا لشافعي دليلا لازما له على تقدير ان يقتدر حرلي في اعطوف عليه مقتضى رايه لان الحرلي مباحن للذم الاحالة وعدم دلالة احد المتباينين على الآخر فظهر من عدم دلالة الاعم على الاخص فان لزم من ان يكون كافرا في الحديث اعم ان لا يكون ما فرضناه دليلا لشافعي دليلا فلان لزم من ان يشهد كافرا في الحديث بحرلي ان لا يكون ما فرضناه دليلا لشافعي دليلا اولى فكيف يثبت تقدير حرلي على رايه وبالحجة قد صرح الشارح المزبور في توجيه هذا المذكور عن سنن الصواب بالكيفية فضل عن سبيله ثم ان صاحب الفتاوى اعترض على قول المصنف والعطف للمغايرة حيث قال ولان في هذا المقام نظر لانا نقول نعم اعطفت للمغايرة ولكن لم اعطفت قوله عليه السلام ولا ذم في عمده على كافرا لانه اعطفت عليه القتل بالجرم بل هو عطف على مؤمن ولكن نقول ان الذم يقتل بالذم بالاتفاق فعلم ان المراد من الكافر الحرلي انتهى اقول نظره في غاية السقوط لان قول المصنف والعطف للمغايرة ليس لبيان مغايرة ذو عمدة في الحديث انكافر حتى يتجه ما توهمه من ان قوله عليه السلام ولا ذم في عمده لم يعطف على كافر بل لبيان مغايرة المؤمن وفلا احتمال ان يكون المراد به ذو عمدة في الحديث هو المؤمن ايضا اذ على هذا الاحتمال لا يظهر كون المراد بكافر هو الحرلي اذ المؤمن لا يقتل بزمي ايضا عند الشافعي فلا يسلم التمهيد بحرلي واما اذا كان ذو عمدة مغاير للمؤمن فكان المراد به هو الذي يثبت ان يكون المراد بكافر هو الحرلي والا يلزم ان لا يقتل الذي بالذم ايضا مع ان خلافه محرم عليه والحجب ان يكون مقصود المصنف من قوله

ولا يقتل الذمي بالمستامن ما بينا يقتل المستامن قتل المسلماوة ولا يقتل المستامن قتل المسلماوة ولا يقتل المستامن قتل المسلماوة ولا يقتل المستامن قتل المسلماوة
بالاعنى والزمن من انقض الاطراف والمقصود من هذه النكاحات في اداء العدة استناع القصاص من ظهور النكاح قال
ولا يقتل الرجل بانيه لقوله عليه السلام لا يقاد الوالد بولده وهو باطلا حجة على ذلك في قوله يقاد اذ انجذبت ولان سبب الجناية من المحال
يستحق له افادته ولهذا يجوز له قتله وان وجب في صف الاعلاء مقالا او زانيا وهو محصن القصاص يستحقه المقتول ثم يخلفه وارثه والتج من قبل الجاني
او النساء وان علا في هذا بمنزلة الاب كذا الولدة والحجة من قبل الاب والام فربما لم يبعد لما بينا ويقتل الولد بالولد لعدم المسقط قال
ولا يقتل الرجل بعبد ولا امه بولده ولا مكاتبه ولا عبده بولده لان المستوي جليسه على نفسه القصاص لولده وكذا لا يقتل عبده ملك بعضه لان
القصاص لا يجزى قال ومن ورث قصاصا على ابيه سقطت حصة الابوة قال ولا يستوفي القصاص الا بالسيوف
وقال المشافعه يفعل به مثل ما فعل ان كان فعلا مشروحا فان مات الاخذ رقبته لان مبنى القصاص على المساواة

والعطف للمناصرة اذ كان مع وضوح في نفسه يرشد اليه بتقرير صاحب الكافي وبعض الشراح المتقدمين فكيف لم يطع عليه ذلك الشراح قوله
ولا يقتل الذمي بالمستامن ما بينا قال جماعة من الشراح وهو قوله ولاذ وعنده في حمله صاحب النكاح على قوله لانه ليس محتون الدم على
التابع ولم يقتل راي هؤلاء الشراح حيث قال ولا يقتل الذمي بالمستامن ما بينا انه ليس محتون الدم على التابع وقيل هو اشارة الى
قوله عليه السلام ولاذ وعنده في حمله وليس بواضح لان المعهود منه في مثله لما رويناه ولا نأخذنا ذلك بكا فخر جري الا اذا اريد هناك بالبحر جري
اعم من ان يكون مستامنا او محاربا وهو الحق وتعيينا عن السؤال عن كيفية قتل المسلم بالبحر جري والتجواب عنه وغير بقوله لما بينا لان التقدير المذكور
ليس بمبرور وانما هو تاويل فلم يقتل لما رويناه الى هناك كلامه اقول في قوله وتعيينا عن السؤال عن كيفية قتل المسلم بالبحر جري والتجواب عنه
لانه اذا اريد هناك بالبحر جري ما هو اعم من المستامن والمحارب يرد السؤال عن كيفية قتل المسلم بالمحارب فان قتل المحارب واجب فامعنى
تعيينه في الحديث فيحتاج الى التجواب عنه بالوجهين اللذين ذكرهما من قبل وانما يحصل التعنى عن السؤال والتجواب اذا كان المراد بالبحر جري
هناك هو المستامن فقط كما هو الاصح وبزم صاحب البدائع حيث قال واما الحديث فالمراد من الكافر المستامن لانه قال لا يقتل مومن كافرا
ولاذ وعنده في حمله عطف قوله ولاذ وعنده في حمله على المسلم وكان معناه لا يقتل مومن بكافرا ولاذ وعنده في حمله به نقول انتهى قوله ولا يقتل
الرجل بانيه لقوله عليه السلام لا يقاد الوالد بولده قال تاج الشريعة قلت خص به عموم الكتاب لانه محقق بخصوص فان المولى لا يقتل بعبد
ولا بعبد بولده وذكر الامام الزيدى ان هذا حديث مشهور بملقته الامتة بالقبول فصاح مختصا وانا سنا حكم الكتاب انتهى اقول الحق انا
الامام الزيدى لا ما قاله تاج الشريعة من عند نفسه لان حاصل ما قاله ان الكتاب في حكم القصاص صا عما خص منه البعض بعد مقتضى
المولى بعبد ولا بعبد بولده فصارت طينا فجاز تخصيص قتل الوالد بولده عن عموم الكتاب الدال على وجوب القصاص في القتل بالنته ولو كان
من اخبار الاحاد ولكنه غير تام اذ قد تقر في علم الاصول ان العام الذي خص منه البعض انما يصير طينا اذا كان تخصيصه بكلام مستقل حصول
واما اذا كان البعض من العام مخراجا لبيان مفصول عنه فيكون عمومته مشروخا لا بخصوصا وبصير طليا في الباقي ولا شك ان ما يخرج من
المولى بعبد او بعبد بولده عن آية القصاص ليس كذا ما موصولا به فلا ينافي في قطعيتها فلا يجوز اخراجه قتل الوالد بولده عنها بخبر جري
بل لا اقل من ان يكون المخرج حديثا مشهورا كما عرفت في اصول الفقه فلا بد من التخصيص هنا الى ما ذكره الامام الزيدى قوله ولا يقتل
يستحقه المقتول ثم يخلفه وارثه قال الشراح هذا جواب عما يقال الوارث يستحق افادته لا الوالد ولا محذوفه وقال صاحب النكاح ليعبد
ذلك ولو قال من المحال ان يثبت لفناء لا يستغنى عن هذا السؤال والتجواب انتهى اقول فيه بحث او لا يرى جهة سببية المقتول فناء
التعاقب سوى استحقاقه القصاص فاو قال من المحال ان يثبت لفناء فاما ان اراد بسببية لفناء استحقاقه القصاص فير عليه السوء
الزبور ويحتاج الى الجواب المذكور واما ان اراد بسببية استحقاقه القصاص وهو غير معلوم فكيف يتم بناء على ذلك ليس عليه تدبر ففهم قوله
والجديد من قبيل الرجال والنساء وان علا في هذا بمنزلة الاب وكذا الولدة والحجة من قبل الاب والام فربما لم يبعد لما بينا

ولنا قوله عليه السلام لا قوة الا بالسيف والمراد به السلاح ولان قيامه اليه استيفاء الزادة لولا يحصل القصد بمثل ما فعله في حجة الجوز
عنه كما في كسر الضم قال اذا قتل المحتاب عدل وليس له وارث الا المولى وترك ذواته القصاص عند الجنيته مرة والى يوسف بن وهب وقال محمد
لا ارى في هذا قصاصا لانه استيفاء سبب الاستيفاء فانه لو كان مات حرا ولم يكن له ماله او صار كغيره قال لغیر بعضی هذا الجواب
بكذا وقال المولى زوجتها منك لا يحل له وطئها لاختلاف السبب كما اذا زاولها ان حق الاستيفاء للمولى حقين على التقديرين وهو معلوم
والحكم في هذا اختلاف السبب لا يقتضي المنازعة لالاختلاف حكمه والى ما في اختلاف تلك المسئلة لان حكمه ما كان بين يثار حكمه النكاح
ولو ترك ولاء وله وارث غير المولى فلا قصاص من ان اجتمعوا مع المولى لانه استيفاء من له الحق لانه المولى ان مات بحسب
والوارث ان مات حرا فالاختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم في موته على نعت الحوية والرق بخلاف الاول لان المولى متعين فيها

اقول من العجائب ههنا ان الامام الزاهدي قال في شرح مختصر القدوري قلت ذكر الجدة في الهداية من قبل الامام ولم يطبق ما ذكر في هذا الا
من قبل الرجال والنساء والامام ولم يذكر الجدة من قبل الاب اصلا فوهمت لي شبهة في الجدة من قبل الاب وقد زالت بحمد الله ما ذكرني
كفاية الحسيني قال ولا يقتل اصول المقتول به وان علوا خلا فالملك فيها اذا خرجت ذجا انتهى وانت ترى ان الجدة من قبل الاب
مذكورة في الهداية ههنا صراحة فكيف خفيت علي حتى وقعت له شبهة في امره وقوله ولنا قوله عليه السلام لا قوة الا بالسيف والمراد به السلاح
قال صاحب الهداية في حل هذا الجمل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا قوة الا بالسيف وهو نص على نفى استيفاء القود لغيره ويجوز به
ما كان سلاحا انتهى اقول فيه خلل لانه اذا كان نصا على نفى استيفاء القود لغير السيف فكيف يلحق به دلالة ما كان سلاحا من غير استيفاء
وهل يصح ان يدل كلام واحد على نفى شئ واشباهه معا وحق ان يكون المراد بالسيف في الحديث المزبور السلاح مطلقا بطريق
الكنائية كما اشار اليه المصنف بقوله والمراد به السلاح وصرح به صاحب الكافي والكنائية حديث قالوا ولنا قوله عليه السلام لا قوة الا
بالسيف اسمي القود يستوفى الا بالسيف والمراد بالسيف السلاح كذا فهمت الصحابة رض وقال صاحب ابن سبويه لا قوة الا بالسلاح
وانما كنى بالسيف عن السلاح انتهى وقال في النهاية فان قيل يحمل ان يكون المراد من الحديث لا قوة الا بالسيف لان يكون
معناه لا قوة الا بالسيف قلنا القود اسم لفعل هو خبز القتل دون ما يجب شرعا وان حمل عليه كان مجازا ولان القود وقيل
بغير السيف كالقتل بالنار والابرة فلم يكن حمله عليه لوجود وجوب القود بدون القتل بالسيف وانما السيف مخصوص بالاستيفاء انتهى
وذكر هذا السؤال في النهاية ايضا ولكن تهر الجواب عنه فيها على الوجه الاول من الوجهين المذكورين في النهاية اقول في ذلك الوجه
من الجواب نظر لانه انما يتم ان لو كان مدار السؤال على احتمال ان يراد بالقود المذكور في الحديث ما يجب شرعا واما اذا كان مداره
على احتمال ان يقدر في الحديث لفظة يجب بعد قوله لا قوة الا قود كما هو الظاهر من عبارة السؤال فلا يتم ذلك اذ لا ممازج بين في لفظ القود فان
قلت المصير الى التقدير ليس باسهل من المصير الى التجوز فيحصل المطالب وهو لزوم العود الى خلاف الظاهر من عبارة الحديث على
الاحتمال الآخر قلت لا محيص عن تقدير شئ على المعنى الذي جمعه عليه ايضا فان معنى الحديث على ذلك لا قوة الا بالسيف كما هو
فلا بد من تقدير معنى الاستيفاء ومثل ذلك المعونة المقام ليس بغيره في كلامه بلغا فلانتم التفسير بقوله ولو ترك ذواته وارث غير
المولى فلا قصاص اقول اطلق الوارث ههنا ولم يقيده بالحر وقيد في الصورة الامتة بذلك حيث قال وان لم يترك ذواته وارثا حرا
وكان الاول ان يحل الامر فانه اذا كان الوارث ههنا فنيا فالظاهر ان يجب القصاص للمولى عند الجنيته والى يوسف بن وهب كما في الصورة السابقة كونه من الاستيفاء
حينئذ للمولى خاصة اذا ولا ولاية للارثاء على استيفاء القصاص قط فلم يشبهه من لم يبق هناك فانه المولى على كل حال ان مات عبدا فالملك ان مات حرا فالملك ان
اذا كانت الورثة ارقا في الصورة الآتية فيجب القصاص للمولى منه في قولهم بيا كما اذا كانت الورثة احرارا لانه مات عبدا في تلك الصورة بلا ريب تقدير
بالاحرار شيعر يكون الحكم في الارثا بخلاف ذلك بناء على ان مفهوم النكاح لانه معتبر عندنا ايضا في الروايات كما صرحوا به فالاحسن ما ذكره

وان لم يترك وفاء وله ورثة احرار وجب القصاص للمولى في قولهم جميعا لانهم ماتوا جميعا لا يربى كالفاسخ الكفاية بخلاف مقتضى البعض اذا مات ولم يترك وفاء لان العتق في البعض لا ينفخ بالعجز واذا قتل عبد الرض في يد المولى لم يوجب القصاص حتى يخرج الراهن المولى لان المولى لا يملك له فلا يملكه والراهن لو تولى له ليعطى حتى المولى في الدين فيشترط اجتماعهما ليسقط حتى المولى رضاه قال القائل في العتق اذ كان

صاحب كتاب في حيث قال في هذه الصورة ولو ترك وفاء له وارث غير المولى فلا قصاص وقال في الصورة الآتية وان لم يترك وفاء له ورثة احرار ولا وجب القصاص للمولى عند جرم فان قلت الرقيق لا يكون وارثا لان الرق احد الامور الاربع التي تمنع عن الارث كما تقر في علم الفرائض فلا احتياج الى تقدير الوارث باخر من لا وجه له لا شاعره يكون الرقيق ايضا وارثا قالت المراد بالوارث هنا من كان من شانه ان يرث والرقيق كذلك لانه يرث عند زوال الرق عنه لانه يرث بالنفع فتحصل التثنية بالحرمه والا يترجم ان لا يتم تسمية الورثة بالاحرار في الصورة الآتية ايضا مع انها قيدت بهما في الكتاب بل في اصل الجانح الصغير لا يربى قول له وان لم يترك وفاء له ورثة احرار وجب القصاص للمولى في قولهم جميعا قال صاحب الغاية ولم يترك وفاء له وارث له وله ورثة ارقا لعدم القاعدة في ذكره لان حكمه حكم المذكور في الكتاب استتم القول في هذا الكلام خال عن التحصيل لان كون حكمه حكم المذكور في عدم النافية في ذكره بل يكون بيان كون حكمه حكم المذكور عين النافية في ذكره لا يبرى ان اكثر المسائل المذكورة في ابواب هذا الكتاب ونصوله تحت الاحكام مع انه لا مجال لان يستغنى بذكر بعضها عن ذكر الاخر على ان يخص من له ورثة احرار بالذكر ليعبر عن الحكم في غير المذكور خلافا لحكم المذكور على قاعدة كون المفهوم مقبلا في الروايات كما ذكرنا من قبل فلا يبر من بيان شي يفيد كون الحكم في المذكور حكم المذكور بالوجه في الاعتقاد عن ترك ذلك ان يقال ان حكم المذكور بهنا معلوم من حكم المذكور بالاولوية على طريقته ولان النص فانه اذا وجب القصاص للمولى وحده في قولهم جميعا فيما اذا كان له ورثة احرار فان

يجب القصاص للمولى فيه فيما اذا لم يكن له وارث اطلاقا وكان له ورثة ارقا على كماله في قولهم بخلاف مقتضى البعض اذا مات ولم يترك وفاء لان مقتضى البعض لا ينفخ بالعجز قال في غاية البيان قال القدوري في شرحه مختصر الكرخي وليس هذا كالعجز لمقتضى البعض اذا مات عاجزا لانه ذكر في المقتضى عن ابي حنيفة ان لا قصاص لان عجز المكاتب ينفخ به الكتاب وكذا ما لم يكن وموت مقتضى ان ينفخ به عتقه فالمولى يستحق القصاص في بعضه بالاولوية وبه بالملك فلا يثبت له الاستحقاق بسببين مختلفين انتهى اقول فيه نظر لانه قد مر من قبل ان اصل ابي حنيفة والى يوسف بن هو ان اختلاف السبب الذي لا يفضي الى المنازعة ولا الى الاختلاف الحكم لا يبايى به ولهذا كان للمولى القصاص عند جانيه اذ قتل المكاتب عذرا وليس له وارث سوى المولى وترك وفاء فكيف يتم تعليل عدم وجوب القصاص عند ابي حنيفة في مسألة مقتضى البعض اذا مات عاجزا ان المولى يستحق القصاص في بعضه بالاولوية وبعضه بالملك فلا يثبت له الاستحقاق بسببين مختلفين اذ لا افضا الى المنازعة على مقتضى هذا التعليل ولا الى اختلاف الحكم فمن اين لا يثبت له الاستحقاق عنده بمجرد اختلاف السبب ثم اقول لعل مراد المصنف بقوله بخلاف مقتضى البعض اذا مات ولم يترك وفاء اذا كان له وارث غير المولى يرث واليه ذكرنا الفقه هذه المسئلة في خير قوله وان لم يترك وفاء له ورثة احرار الى آخره فحينئذ يصح تسميم اجملة المصنف في تعليله بقوله لان العتق في البعض لا ينفخ بالعجز بان يقال فالمولى يستحق القصاص في بعض المملوك بالملك وهو وارث يستحقه في بعض مقتضى بالارث فيكون السببان - احيين الى الشخصين فتبايى باختلافهما لا افضا الى المنازعة تامل تقتض قوله واذا قتل مولى المستوفى فلا يثبت له القصاص قريبا لمقتضى فلابد لمقتضى ان يقتل اولى له ولاية استيفاء القصاص من افعال

الاول من ولاية علي النفس فيكون له اربعة اقسام وهو التفتي الصادر في ولاية كذا لا يخرج ولا يفتي ان يصح له ان يفتي في حق المعتوه وليس له ان يفتي في حق غيره
ففيه ابطال حقه وكذا ان قطع من المعتوه على ما ذكرنا الوصي بمنزلة الاب جميع ذوات الالة لا يقتل الاله ليس له ولا يفتي على نفسه ولا غيره
ومنه درج تحت هذا الاطلاق التفتي عن النفس واستيفاء القصاص من الطرف ثمة لو يستحق بالقتل في كتاب التفتي ان الوصي لا يفتي في حق المعتوه ولا غيره
في النفس ولا احتياض عن غير من منزلة الاستيفاء ووجه المذكور ههنا ان القصاص من الصلح المال انه يجب بعقد كما يجب بعقد الاب لخال القصاص
لان المقصود التفتي وهو مختص بالادب لا يملك التفتي في الاستحسان يملكه لان الاطراف يسلك بها اصول الاموال فانها خلقت في قايه لا تفسد كمالها
بما لا يملك في النفس لان المقصود قتل المعتوه وهو التفتي وفي الاستحسان يملكه لان الاطراف يسلك بها اصول الاموال فانها خلقت في قايه لا تفسد كمالها
ما عرفنا ان استيفاءه بمنزلة القصاص في المال الصبي بمنزلة المعتوه في هذا والقصاص بمنزلة الاب الصبي الذي من قبل الاله لا يستوفى له القصاص ولا يفتي فيه

قال صاحب الغاية في شرح هذه المسئلة واذا قتل ولي المعتوه يعني ابنه فلا يبرء وهو المعتول وكون ابنه غير مختص في ابن المعتوه بل لا يبرء
وغیره كما فيه واخته لام من غير ابيه وكما في المطلقة من ابيه وغير ذلك وعبارة الكتاب تحيل التعميم فان ولي المعتوه بمعنى قريبه يعبر عنه بالقتل
تخصيص المسئلة مع عموم جزائها وصاحب الغاية اصحاب في تفسير ولي المعتوه ولكن افسد بعده حيث قال واذا قتل ولي المعتوه اسمى قريبه
وهو ابنه يعني اذا كان للمعتوه ابن يقتل ابنه فلا يبرء المعتوه وهو المعتول ولا يبرء استيفاء القصاص انتهى واقضى اثره جاتته من الشرح
والحق ما قدمناه من التعميم وغاية ما يمكن في توجيهه كما تهم ان يحل ما ذكره على التمثيل دون التخصيص فقول له لانه من الولاية على النفس شرح
لا مخرج اليها وهو التفتي الصادر في ولاية كذا لا يخرج ولا يفتي ان يصح له ان يفتي في حق المعتوه وليس له ان يفتي في حق غيره
استيفاء القصاص فان لا يملك الاستيفاء القصاص في النفس بل لا يملك الاستيفاء القصاص في المال الصبي الذي من قبل الاله لا يستوفى له القصاص ولا يفتي فيه
اذ لم يكن ثمة ولي اقرب منه فاذا كان ثمة اقرب منه فلا يملك الانكاح ايضا لان من يستحق الدم هو الذي يستحق مال المقتول عن غير انفس
الله تعالى الذكر والاشفي في ذلك سواء حتى الزوج والزوجة وبه صرح الكوفي في مختصره الى هنا نظا الغاية اقول بالنسبة الى بعض الشارحين
قول كل الشارحين سواء ورواه عليهم مردود فانه ما شئ من عدم فهم معنى المقام ومراد الشرح لان معنى المقام انه اذا قيل احرم كذا
القصاص له حق المعتوه ودون حق غيره وكان للاب المعتوه ولاية استيفاء القصاص من القاتل نيابة عن المعتوه كما في ولاية انكاح المعتوه
والصبي ومراد الشرح التنبية على ان ليس كل من يملك انكاح الغير يملك استيفاء القصاص من قبل الغير فان الاخ مثلا يملك انكاح اخوته
والصبي ولا يملك استيفاء القصاص من قبلها بخلاف الاب فانه يملكها معا ويبنوا وجه الفرق بان القصاص شرع للتفتي وللاب شفقة كاملة
بعد ضرر الولد بضر نفسه فحصل ما يحصل له من التفتي كالحاصل للاب بخلاف الاخ فقول صاحب الغاية لان الاخ يملك استيفاء القصاص من
لم يكن ثمة من هو اقرب منه كالاب والابن ان اراد به ذلك باستحقاقه اياه بنفسه كما هو الظاهر من تعامله لقبوله لان من يستحق الدم هو الذي
يستحق مال المقتول على فراض الله تعالى فهو مسلم ولكن لا ماس له بالمقام ولا بما قاله الشرح فان الكلام ههنا في ولاية استيفاء القصاص
نيابة بدون ان يستحق القصاص بنفسه اصله وهو معنى المسئلة التي نحن فيها كما يتضح عنه جارا عبارة المحيط البرياني فانه قال فيه واذا وجب
القصاص لصغير او معتوه في النفس او في اذن النفس وله اب لاحق للاب في هذا القصاص فان الاب يملك استيفاءه عند علمائنا خلافا
لشافعي انتهى وان اراد بذلك ان الاخ يملك ذلك نيابة عن الغير ايضا وان لم يستحقه بنفسه اصله فهو ممنوع جدا ولم يفتي في شيء من كتب الفقه ان
احدا ذهب اليه وقال به والدليل الذي ذكره في الفرق بين الاب وغيره ههنا يقتضي خلاف ذلك قطعاً قوله ولان يصلح لانه انظر في حق
المعتوه قال جمهور الشرح ههنا اذا اصلح على قدر الدية اما اذا اصلح على اقل من الدية لم يجز لخط وان قل ويجب كمال الدية انتهى وكذا
ذكر الامم الزيلعي في شرح الكنتر وقال صاحب الغاية قال بعضهم في شره هذا اذا اصلح على مثل الدية اما اذا اصلح على اقل من الدية لم يجز لخط
لان اقل ويجب كمال الدية ولنا فيه انظر لان لفظ محمد بن الحنفية في الجاهل الصغير مطلق مجتهد في جرحه الى المعتوه عن دم قريبه مطلقا لانه قال ولم

الولاية

الخط

قال ومن مثل ذلك اولياء صفاروكما ذكركم ان يقتلوا القاتل عند ان جثته رء وذا ليس يحد ذلك حتى يدرك الصفار لان القصاص مستند اليهم ولا يمكن استيفاء البغض لم الغزى وفي استيفائهم لكل ابطال حق الصفار فيؤخر الاعداء فيهم

ان المصلح غني قيد بقدر الرتبة فينفي ان يجوز الصلح على اقل من قدر الرتبة عملا باطلاقه وانما جاز صلحه على المال لانه انفع للمعتوه من القصاص فاذا جاز استيفاء القصاص فالصلح اولى وانفع يحصل في القليل والكثير الا ترى ان الكرخي قال في مختصره واذا وجبت على رجل قصاص في نفسه او فيما دونها فصالح صاحب الحق من ذلك على مال فذلك جائز قليلا كان او كثيرا كان ذلك دون رتبة النفس او ارش النجاسة او اكثر الى هنا لفظة اقول نظره ساقط فان لا صاحب التخرج من المشايخ صرف اطلاق كلام المحدث الى التفسير اذ اقتضاه الفقه كما صرح به وله نظائر كثيرة في مسائل الفقه فيجوز ان يكون الامر هنا كذلك الظاهر ان الشرح اخذ والتفسير هنا من كلام مشايخنا المتقدمين من اصحاب التخرج ولا يصل بعض من نفس الشرح ايضا الى تلك الرتبة فلا يفتح فيما قالوا اطلاق ظاهر لفظة محمد في هذه المسئلة ثم ان قوله وانما جاز صلحه على المال لانه انفع للمعتوه من القصاص مسلم وقوله وانفع يحصل في القليل والكثير ممنوع فان في القصاص تشفي الصدر وما دون الرتبة في مقابلته تشفي الصدر لا بعد لفعلا فادولالة الاب للمعتوه نظرية فلا بد ان يكون تصرفه في حق المعتوه من قبيل ما بعد لفعلا فادولالة واما تنويره بما ذكره الكرخي في مختصره فليس بصحيح جدا فان الذي نقله عن مختصر الكرخي ما اذا كان المصالح صاحب حق القصاص من نفسه وصالح صاحب الحق عن حقه على كثير من المال وتقليد جازي بل لا بد اذ لا استقاط حقه بالكلية بلا اخذ عرض عنه اصلا فترك بمقابلته مال وان قل اولي بخلاف ان نحن فيه فان المصلح هنا ولي صاحب القصاص وهو البوة لا النفس صاحب الحق وهو المعتوه فلا بد من تصرفه من النظر لمن له الحق لكون ولايته نظرية وبالمجمل ما ذكرناه هذا ايضا عديم الفرق بين التصرف لنفسه اصالته وبين التصرف لغيره نيابة ثم اقول بقى شي في اصل الدليل الذي ذكره المصنف بقوله لانه انظر في حق المعتوه وهو ان الصلح على مال اذا كان النظر في حق المعتوه من القصاص كان ينبغي ان لا يملك الاب استيفاء القصاص من قبل المعتوه عند مكان المصالحته على المال لان ولاية الاب على المعتوه لما كانت النظرية كان عليه ان يبرأ بما هو الا نظره ويمكن ان يجاب عنه بان كون الالية نظرية لا تستدعي وجوب العمل بما هو الا نظره لان خلافا ايضا حصول اصل النظر على انما يقتضي اولوية العمل بذلك ولم ينف احد اولوية المصالحته على المال فيما نحن فيه على ان كون المصالحته النظر في حق المعتوه من القصاص من كل جهة ممنوع ودلالة عبارة الكتاب عليه ايضا ممنوعة فيجوز ان يكون المصالحته النظر في حقه من وجه وهو حصول منفعة المال له ويكون القصاص النظر من وجه آخر وهو دفع سبب الهلاك عن نفسه فانهم صرحوا بان المقصود بالقصاص تشفي الصدر او دفع سبب الهلاك عن نفس ولي المقتول كما اشير اليه بقوله تعالى ولكن في القصاص حيوة فحينئذ لا يلزم اولوية العمل بالمصالحته راسا فضلا عن وجوبه قوله ومن قتل ذوا اولياء صفاروكما قال صاحب النكاح والكفاية في شرح هذا المثل بان كان للمقتول اخوان احدهما صغير والاخر كبير اقول بهذا الشرح لا يطابق عبارة المشروح لان لفظ الاولياء في المشروح صيغة الجمع وكذا لفظ الصفار والكتاب فكيف يتصور تصوير معنى المشروح بان كان للمقتول اخوان احدهما صغير والاخر كبير ولا يسا عد لفظ الاولياء فضلا عن لفظي الصفار والكبار والظاهر في التصوير ان يقال بان كان للمقتول اخوة بعضهم صفار وبعضهم كبير وفانيا يمكن في توجيه كلامه فيك الشارحين ان يقال ليس مقصود بها شرح كلام المصنف على وفق عين عبارة بل مقصود بها مخرج تصوير المسئلة

كما ذكرنا من الكبير من أحد الجانبين وكان بين المولىين ذلك الذي لا يتجزأ لثبوت السبب لا يتجزأ وهو القرابة وأما العفو من الصغير منقطع فثبت لكل واحد من الطرفين
لأنه لا يجوز العفو من الكبير من أحد الجانبين فثبت منقطعاً من حق العفو من الصغير منقطعاً فثبت لكل واحد من الطرفين
إذا جاز العفو من الصغير من أحد الجانبين فثبت منقطعاً من حق العفو من الصغير منقطعاً فثبت لكل واحد من الطرفين
الفتاوى في هذا الموضع من أحد الجانبين أما إذا جاز العفو من الصغير من أحد الجانبين فثبت منقطعاً من حق العفو من الصغير منقطعاً فثبت لكل واحد من الطرفين
فيكون قتل المتعلق في حق العفو من أحد الجانبين فثبت منقطعاً من حق العفو من الصغير منقطعاً فثبت لكل واحد من الطرفين
دليل على ذلك في حق العفو من أحد الجانبين فثبت منقطعاً من حق العفو من الصغير منقطعاً فثبت لكل واحد من الطرفين
اعتراه القصد في حق العفو من أحد الجانبين فثبت منقطعاً من حق العفو من الصغير منقطعاً فثبت لكل واحد من الطرفين
عند العفو من أحد الجانبين فثبت منقطعاً من حق العفو من الصغير منقطعاً فثبت لكل واحد من الطرفين
أما العفو من أحد الجانبين فثبت منقطعاً من حق العفو من الصغير منقطعاً فثبت لكل واحد من الطرفين
فثبت منقطعاً من حق العفو من الصغير منقطعاً فثبت لكل واحد من الطرفين
في حق العفو من أحد الجانبين فثبت منقطعاً من حق العفو من الصغير منقطعاً فثبت لكل واحد من الطرفين
وهو على العفو من أحد الجانبين فثبت منقطعاً من حق العفو من الصغير منقطعاً فثبت لكل واحد من الطرفين
فثبت منقطعاً من حق العفو من الصغير منقطعاً فثبت لكل واحد من الطرفين
على وجهين الإشارة إلى أنه لا احتياج في تحقق مادة هذه المسألة إلى تحقق معنى الجمعية لأن جانب الصغير والآخر جانب الكبير بل ولا في مجموع
الجانبيين أيضاً قوله كما إذا كان بين الكبيرين واحد منهما غائب أو كان بين المولىين قال صاحب النهاية في شرح قوله أو كان بين المولىين
واحد منهما غائب واقفي أثره صاحب معراج الدراية كما هو دأبه في أكثر المحال أقول ليس به إشرح صحيح عندي إذ لو كان مراد المصنف بهذا المعنى لكان
ذكر قوله أو كان بين المولىين ستركاً محضاً إذ ثبتنا وجوب قوله كما إذا كان بين الكبيرين واحد منهما غائب فيستغنى عن قوله أو كان بين المولىين
والأصل لو كان مراد ذلك لما قدم قوله واحد منهما غائب على قوله بل كان عليه أن يؤخر قوله واحد منهما غائب عن ذلك للتحقق
بمجموع القولين فلا يحتاج إلى التقدير في الثاني والصواب في شرح قوله أو كان بين المولىين أن يقال أي واحد منهما صغير أو لا يلزم حينئذ
شي من المندرجين للمذكورين بل يكون كل من قوليه المندرجين إشارة إلى مسألة مستقلة متفرقة للأخرى وليوافقه صريح ما ذكرني لمبسوطاً
قال فيه في باب الوكالة بالدم من الديات صورة مسألة المولىين فيما إذا كان العبد مشتركاً بين الصغير والكبير فقتل العبد ليس للكبير ولا للصغير
انقصاص قيل إن يدرك الصغير بالاتفاق انتهى تبصر قوله لا يتجزأ لثبوت السبب لا يتجزأ وهو القرابة أقول في تمام الاستدلال لعدم
تجزأ سبب القصاص وهو القرابة على عدم تجزأ القصاص من نفسه فإما أن يقتل لا يجزأ من رافعي كون السبب بسيطاً والسبب مركباً كيف
والظاهر أن القرابة التي لا يتجزأ كما أنها سبب الاستحقاق ولي القتل القصاص في قتل العبد كذلك هي سبب الاستحقاق الدينية في قتل
المخطأ مع أنه لا شك أن الدين يتجزأ لا سيما في المال وتجزأ ريب فالظاهر في بيان كون القصاص تجزأ لا يتجزأ ما ذكرني الكافي ومعراج الدراية
تقرير دليل الأمانين وهو أن القتل غير متجزأ لأنه تصرف في الروح فلا يقبل التجزأ ثم إن بعض الفضلاء طعن في قولهم بهذا أن سبب القصاص
هو القرابة حيث قال كيف يكون سببه القرابة وهو مثبت للزوج والزوجة انتهى أقول نعم مثبت للزوج والزوجة بل المعنى والمعنى أيضاً كما هو
مع أن السبب في الزوج والزوجة هو الزوجية وفي المعنى والمعنى هو الولادون القرابة إلا أن الظاهر أن رفع لهم هنا وهو القرابة إنما بناء على
التعليق لكون أوليا القتل في الأكثر قرابته وإما بناء على أنهم أرادوا بالقرابة هنا الاتصال الموجب للارث دون حقيقة القرابة فيهم كل
قوله وأما العفو من الصغير منقطع فثبت لكل واحد منهما كما في ولاية الأكلح قال الشرح وجهه إلى حنيفة بن عيسى ثبوت التفرقة بين الصغير
والمعيب من حيث العفو في المحال عدمه فإن العفو في الغائب موهوم حال استيفاء القصاص لجواز أن يكون الغائب غافاً والحاضر لا يشعر بغير
استوفى كان استيفاء مع الشبهة وهو لا يجوز وأما العفو في الصغير فإوجب حال استيفاء القصاص لأنه ليس من أهل العفو وإنما يتوهم العفو عنه بعد
بلوغه والشبهة في المال لا تعتبر لأن ذلك يؤدي إلى سد باب القصاص لاحتمال أن يندم ولي المقتول على قتله وقال في النهاية كذا في مبسوط
شيخ الإسلام والجامع الصغير للإمام المحبوبي أقول لتأكل أن يقول إذا لم يكن للغائب شعور أصلاً يكون قربه مقتولاً بان كان في سيرة
سنة مثلاً من موضع القتل فإني يتوهم منه العفو في المحال إذا العفو عن الشيء فإني لا أشعر به لا شعور به لا يتصور العفو عنه ومسألة الغائب تعمش
نحو الصورة أيضاً فكيف يتم فيها ما ذكره من التفرقة ثم أقول يمكن أن يدافع ذلك بأنه يجوز أن يقول ذلك الغائب في ذلك الموضع في

باب القصص فيما دون النفس

[illegible]

بلى حنيئة راج في مسئلة التفريق فما كما ترى ولم تعرض احد من الشراح لمبيان وجوب دلالة على ذلك والانصاف ان لا يدل عليه دلالا اقناعية وان امكن التوجيه ببعض من التحملات ولعل هذا هو المراد في ان صاحب الكافي ترك التمسك بهذا المحدث ههنا بالكلية واكتفى بالدليل العقلي ككون عادته ان يقتصر اثر صاحب المداينة في وضع المسائل ويبسط الدلائل

باب القصاص فيما دون النفس لما فرغ من بيان القصاص في النفس شرح في بيان القصاص فيما دون النفس ذا الجزيئتين الكل قوله

القول تعالى والجرج قصاص اى ذات قصاص كذا فى التفسير والشرح قال الزبيلى فى شرح المكنزى ذو قصاص القول لا وجه لتذكيره فوهنا
تجمل ركيك لا ينبغى ان يركب بلا ضرورة سيما فى تفسير القرآن العظيم قوله ولوقع من اصله ثلثون الف دينار قال صاحب الكافى وعاش
شرح الكتاب فى هذا المقام ولوقع السن من اصله لا يقطع منه قصاصا لتعذر اعتبار المائة فربا يفسد الجاهلته ولكن ببر وبالمبر والى موضع
صل السن وعزاه الشرح الى المبنوط اقول اسلوب تحريرهم بهنا محل تعجب فان احرا منهم لم يتعريض لما ذكرنى فى الكتاب لا بالرد ولا بالقبول
لذكروا المسئلة على خلاف ما ذكرنى فى الكتاب وكان من اب الشرح التعرض لما فى الكتاب اما بالقبول اما بالرد وكانهم لم يريدوا اصلا نعم
فقول الذى نقلته هنا عن المصنف غير مذكور فى بعض النسخ لكنه واقع فى كثير من النسخ ليس مثابته ان لا يطبع عليه احد من الشرح كيف وقد اخذوه
ما صاحب الوثاقية فكرهه فى متنه حيث قال ولا يوقو فى غظم الا السن فليقل ان قاعت وتبروان كسرت وكان ماخذ متقن الوثاقية هو الهنداية كما خرج به
ما حبه وكذا ذكرنى كثير من المتن ثم ان التحقيق بهنا هو انه اذا قطع سن غير هل يقطع منه قصاصا ام تبر وبالمبر والى ان ينتهى الى اللحم فبهى رافيا
افصح عنه فى المحيط البرباني حيث قال ان كانت الجناية بكسر بعض السن يؤخذ من سن الكافر بالمبر ومقدار ما كسر من سن الاخر ونه بالالاتفاق و
كانت الجناية يقطع من ذكر القدر ورمى انه لا يقطع من الشاطئ ولكن يبر وسن الشاطئ بالمبر والى ان ينتهى الى اللحم ويسقط الباقي والى الشاطئ
نسخى وذكر شيخ الاسلام فى شرحه انه يقطع من الشاطئ واليه اشار نخجرح فى الجوامع التغيير حيث ذكر لفظ النزع والنزع والقطع واحذرنى الزيادة

س على القطع الى هذا اللفظ المحيط قوله وليس فيادون النفس شبه عدا انما هو عدا وخطا قال صاحب الغناية قد ذكره مرة لكنه ذكر هناك ان عدا
عدا وخطا فيحصل الاول على ان المراد به ان امكن القصاص انتهى اقول برؤس عليه ان مراد المص لوك ان ذلك لما تم ما ذكره صاحب الغناية في شرح
ثم المصنف هناك بان قال يعني ليس فيادون النفس شبه عدا انما هو عدا وخطا فان مقتضى ذلك الشرح ان لا يكون بين كلامي المصنف في
لغامين فارق كما لا يخفى ثم اقول في التحقيق ان ما ذكره المصنف هو عبارة القدرى وما ذكره فيما سبق عبارة نفسه وان لكل واحدة من
بارتين معنى مغاير للمعنى الاخرى فان ما سبق هكذا ولا يكون شبه عدا في النفس فهو عدا فيما سواه وما بعده ان ما يكون شبه عدا في النفس وهو
الضرب بالليس بسلاح ولما اجري مجرى السلاح عندا في حقيقته وبما لا يقبل به غالبا عندا في يوسف ومحمد والشافعي فهو عدا فيما سواه
ففس سواه امكن القصاص ام لا به او لم يكن لما منع يمنع عنه فان سقوط القصاص لما منع تقع في القتل العمد في النفس كما اذا قتل الاب
عدا كما اذا ورث الابن قصاصا على ابنه فلان يقع في العمد في الاطراف اولى ومعنى قوله ههنا انما هو عدا وخطا ان الذي كان فيادون النفس
او خطا لان شبه العمد عدا وخطا فان ضمير هو في قوله انما هو عدا وخطا سراج الى ما كان فيادون النفس لا الى شبه عدا ولا مجال لان يكون شبه
لا في النفس ولا في الاطراف لان العمد الضرب معتبه في مفهوم شبه العمد ولا يتصور ذلك في الخطا فاذا كان معنى الكلامين في المتكلمين

ولا بد حتى ثابت للورثة بحريته الاستعداد عفوًا فكذا انعوضوا لا اشتغالًا على احسان الاولياء واحياء القائل فيمن بالقراض والقليل والكثر
سواء لانه ليس فيه نص مقدّر موقوف الى اصطلاحهما كما يحلهم وغيره وان لم يذكر كذا حال ولا مؤجل فهو حال لان المال احب اليه العقد والاصل في امتثاله
الحلول نحو المهر والتمس بخلاف الدية لانها ما وجبت بالعقد قال وان كان القائل حرًا وعبدًا قام المهر ومولى العبد رجلان يصالح عن مهرها على
العبد منهم ففعل فالالف على الحر والمولى بضمان لا يحذف الضمان اذ اعطى احد الشركاء من الدم او صلح من نصيبه على عوض سقط حق
الباقين عن القصاص كان لهم نصيبهم من الدية او صلحوا ان القصاص حتى جميع الورثة وكذا الدية خلاف المالك والشافعية في الزوجين
لنفسان الورثة خلافه وهي بالنسب دون السب لا تقطع بالموثوق

من المسائل الكثيرة المختلفة كما ترى وانما نأفلح ان يكون تصور الصالح عن الجنائين تصورًا إنمائيًا وموجبًا انما يقتضي مجرد ابتاعه بملك وتاخير عنه لا ذكره
في فصل على جهة دافعي قوله في تالي الشرطية المذكورة استبعد ذلك في فصل على جهة قوله ولا نفي ثابت للورثة بحريته الاستعداد عفوًا فكذا لا يلزمنا
اقول القائل ان يقول لا يلزم من جريان الاستقاط عنه فكذا لا يجوز لنا انما يصح انما لا يري ان للشفيع استقاط حتى شفيعه بلا عوض بعد ان ثبت الحق
ولا يصح ان يصالح عن حق شفيعه على مال كما مر في كتاب الصالح فاني تامل في الذم قوله واذا عفا احد الشركاء من الدم او صلح من نصيبه على عوض
سقط حق الباقيين من القصاص وكان لهم نصيبهم من الدية اقول في عبارة الكتاب هنا فتور الاول ان كلمة عفا تعدي لمن وقد عفا ما سئ
الكتاب بمن حيث قال من الدم والثاني ان يقال صلح عن كذا على عوض وذكر في الكتاب كلمة من موضع كلمة عن حيث قال او صلح من نصيب
على عوض والثالث ان عبارة النصيب في قوله او صلح من نصيبه توهم تحريم القصاص لان النصيب هو حصته وقد تقرر فيما مر ان القصاص غير
مستحق فيثبت كمال الكل واحدين اوليا يقتيل فالأظهر في دفع هذه المسئلة ان يقال واذا عفا احد الشركاء عن الدم او صلح عن حق شفيعه على عوض سقط حق
الباقين في القصاص وكان لهم نصيبهم من الدية والتعبير بالنصيب انما اصاب المحرم في قوله وكان لهم نصيبهم من الدية لان الدية مستحقة في كل موطن
من قبيل الاموال وكان لكل واحد منهم نصيب منها بقدر حقه من الارث واما حق التعبير في شأن القصاص فان يذكر لفظ الحق بدل لفظ النصيب
كما ينبغي عليه وعن هذا قال المصنف عند تفسيره وليدنا على هذه المسئلة ومن ضرورة سقوط حق البعض في القصاص سقوط حق الباقيين فيه لان الدية
قوله واصلح عن ان القصاص حتى جميع الورثة وكذا الدية خلاف المالك والشافعية في الزوجين قال صاحب النهاية في هذا اللفظ كما ترى يدل
على انه ليس للزوجين حق في القصاص والدية جميعا عندهما ونقل عن المبسوط والايضاح ما يدل على ان خلافات ماك في الزوجين في الدية
خاصة واما في حق القصاص ففيه خلاف ابن ابي ليلى في الزوجين ونقل عن الاسرار ان الشافعي يقول لا خلاف للنساء في شفعاء القصاص لمن حق
العفو ثم قال ومن هذا يعلم ان ما ذكره في الكتاب من انه لا خلاف للزوجين في القصاص الدية عند المالك والشافعي مخالف لرواية المبسوط و
الايضاح والاسرار اقول فيه لانه لا يري ان ما ذكره في الكتاب انما يكون مخالفا لرواية تلك الكتب لو كان معناه انه لا خلاف للزوجين في القصاص
والدية جميعا عند المالك والشافعية وهو غير مسلم بل ان يكون قول المصنف خلافا لما لاك والشافعية في الزوجين متعلقا بقوله وكذا الدية
وحده لا يجمع قوله واصلح عن ان القصاص حتى جميع الورثة وكذا الدية ولا يحل من نوع ارشاد واليه فصل قوله وكذا الدية يذكر لفظ كذا لانه لو كان
مراده اجمع بين القصاص والدية في بيان اختلاف ايضا فقال واصلح عن ان القصاص والدية حتى جميع الورثة خلاف المالك والشافعية في
الزوجين وعن هذا قال تاج الشريعة في شرح قوله خلافا لما لاك والشافعية في الزوجين فعند جاليزت الزوج والزوج من الدية شيئا لان جرم
بعض الموت والزوجية ينقطع به انتهى حيث لم يتعرض للقصاص في شرح ذلك ولوافقه شرح صاحب الكافي هنا حيث قال والاصل ان القصاص
حق للورثة وكذا الدية وقال مالك والشافعية لا يرث الزوجان من الدية شيئا انتهى وقال صاحب الغاية بعد نقل ما في النهاية وهو ما اخذه
لان لا يلزم من مخالفة لهما عدم صحة ما نقله والمشهور من منزهها ما نقلنا انتهى اقول بل ما ذكره نفسه ضعيف لان صاحب النهاية لم يردج صحت
ما في الكتاب بالكتابة بل اراد بيان مخالفة ما في الكتب الثلاثة المقبولة بمن القصاص لا سيما المبسوط والاسرار فان صاحبها لم يردج
الدية ولا يلزم ان المشهور من منزهها مالك والشافعية ان ليس للزوجين حق في القصاص والدية جميعا بل المشهور من منزهها ما ذكره

ولان القتل بطريق التعال فالحق القصاص من جهة السقها فيجب تحقيق الحكمة الاحياء واذا قتل واحد من جماعة فخره وليا للمقتولين قتل الجماعة ولا شيء لهم فيه ذلك فان حضر واحد منهم قتل له وسقط حق الباقيين قال الشافعي يقتل بالاول منهم ويحب للباقيين المال وان اجتمعوا لم يردوا الا قتل واحد منهم وشهدت الدنيا عليهم وقيل بقوله يقتل من خرجت فرقتة ان الوجه من الواحد فتلات والذي يفتق في حقه قتل واحد فلا مثال وهو القياس في الفصل الاول لا ان يرب بالشرع لان كل واحد منهم فان يوصف الحكم في الجملة المثال اصل الفصل الاول والاولى لكل ذلك المادج القصاص لا وجوب كل واحد منهم بوجه صلا لا تراها في هذا الى كل منهم اذ هو لا يفرى

ان الاجماع لا يكون مانعا للكتاب ولا السنة كما لا يكون القياس مانعا للشيء منهما فالحق في اسلوب تحريره المتكامل ان لا يتعبر من حديث كولي الله المذكورة مودة لما هو مقتضى القياس في هذه المسئلة وان بين عدم المناقاة بين مدلول تلك الآية وبين جواب الاستحسان ههنا وسهجي هنا الكمال في التوفيق بينهما بعيد من القول قوله ولان القتل بطريق التعال غالب والقصاص من جهة السقها حكمة الاحياء وقال صاحب المقالات لقاتل ان يقول ما ذكرتم من العقل ان لم يكن قياسا على جميع عليه لا يكون معتبرا في الشرع وان كان فلا يرب على القياس المستثنى لعلمه المودة لقوله تعالى ان النفس بالنفس والجواب انه قياس على سائر ابواب العقوبات المترتبة على ما يوجب الفساد من افعال العباد ويرب على ذلك بقوة اثر الباطن وهو احيا وحكمة الاحياء وقوله تعالى ان النفس بالنفس لا ينافيه لانهم في ازواج الروح الغير المتجسسي شخص واحد انتهى كلامه قول فيه نظر لان جعل الاشخاص المتعددة الذوات في الحقيقة شخص واحد مجرد ومرد وازواج الروح الغير المتجسسي عن مجموعهم وجعلهم سائر شخص واحد بحيث تحقيق بين تلك الشخص الواحد وبين هو لا الجماعة مماثلة معتبرة في القصاص بعيدا عن مساعدة العقل والنقل وايضا ينافي في ادعاء في تعليل المسئلة الآية من ان الاصل عندنا يمينان كل واحد منهما قاتل بوضف الكمال فكان الصاد منهم بهذا الاعتبار ثلثات متعددة على عدد رؤسهم فصارت المماثلة المعتبرة في القصاص والحق عندى ههنا ان يقال ان قوله تعالى ان النفس بالنفس لا ينافي في ادعاء في هذه المسئلة اذ لا دلالة فيه على اعتبار الوحدة في النفس بل فيه مجرد ومقابلة بين النفس بحسب النفس كما ترى والمقدود منه الاضرار عن ان القيس النفس الغير الشرا كما في قوله والعين بالعين واللائف باللائف ونحوها واما انه بل تحقيق المماثلة المعتبرة في القصاص عند تعدد النفس في جانب قاتل والقتول فانما يستلزم ذلك من دليل اخر الا ترى ان العين اليمينية لا يقتض بالعين اليسرى وكذا العكس مع ان قوله تعالى والعين بالعين لا يدل عليه نظر الى ظاهر اطلاقه بل انما يستلزم ذلك من دليل اخر فكذلك ههنا تبصر قوله ولما ان كل واحد منهم قاتل بوضف الكمال في التماثل في الفصل الاول اذ لم يكن كذلك لاجل القصاص اقول فيه اشكال اما اولها فان كون كل واحد منهم قاتلا بوضف الكمال امر مستعذر لاستلزامه تواردا للعلل المستقلة بالاجتماع على معاول واحد بالمتخصص هو محال كما تقر في موضع والمثاني فلان شرح الكتاب غيرهم صرحوا في الفصل الاول بالاجماع المسئلة بجواب الاستحسان والقياس لا يقتضيه لان المعتبر في القصاص المماثلة ولا مائة بل اربع و الجماعة قطعاً بل بدسمة لكنا تركنا القياس باجماع الصفا على قتل جماعة بواحد فالقول ههنا تحقيق التماثل في الفصل الاول ايضا ينافي ذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون جواب المسئلة ههنا كجواب القياس والاستحسان معافان قلت ليس المراد ان كل واحد منهم قاتل بوضف الكمال حقيقة بل المراد ان كل واحد منهم قاتل بوضف الكمال في اعتبار الشرع تحقيقاً للمماثلة المعتبرة في القصاص فجميع الجواب عن فحوى الاشكال معافلت تواردا لعلتين المستعنتين بالاجتماع على معاول واحد بالشخص متشغلي واعتبار الشرع ما هو متشغلي الوقوع واقام لا لا توجد في شيء ولو فرضنا وقوعه لا يظهر له فائدة فيما نحن فيه لانهم صرح بان شرع المماثلة في القصاص لئلا يلزم الظلم على المعتدى على تقدير الزيادة ولئلا يلزم الخس لمقتى المعتدى عليه على تقدير النقصان في تلك ان الظلم والخس انما يتدفان بتحقيق المماثلة المستقيمة واما ما سئله فمجرد واعتبار غير المماثل مما تلافى لا يحلوا الاسد عن الظلم والخس حقيقة وهذا غير واقع بل غير جائز في احكام الشرع قوله لانه وجد من كل واحد جرح يصلح للارتفاق فيضاف الى كل واحد منهم اذ هو المتجسسي اقول فالحال ان يقول ما حصل هذا الدليل ببيان وجه قوله في الدليل الاول ان كل واحد منهم قاتل بوضف الكمال فلا وجوب

نقل

نقل

ولأن اسم القطع يتناول الساري والمقتصر فيكون المقصود من القطع عقوا عن نوعه وصدا كما إذا عفا عن الجناية فانه يتناول الجناية السارية والمقتصر وكذلك هذا
ان سلب الضمة ان قد تحقق وهو قيل نفس مضمومة متقومته العقول من ثبوتها ولا يصح لادعائها عن القطع وهو غير القتل بالسرية تبين ان الواقع قل حقيق
وتنفي وجوب جناية كانت في ان سلب القصاص هو القياس لانه هو الموجب للعدا لان في الاستساق قلب الدية لان صورة المعصية ودرت بحد
وحى اذ لا تلتحق ولا اكتم ان الساري نوع من القطع وان السارية صفة له بل الساري قتل من الاستساق ولا هو واجب من حيث كونه قطعاً
بلا يتناول العقول بخلاف العفو عن الجناية لانه اسم جنس وبخلاف العفو عن الشبهة وما يحدث منها لانه صريح في العفو عن السرية والقتل
ولو كان القطع خطأ فقد اجراه عفو الجدي في حد الوجوه فاقوا خلافاً لان ذلك اطلاقاً لا اذ كان خطأ فهو الثلث وان كان عدا فهو مرجع جميع المال

انتمى اقول في الجواب نظراً فان قول المصنف بعد بيان خيار الامم ونزاعه الى حقيقه لا ينافي الجواب جدياً فان قضا الثاني في المسئلة المحتملة فيها على وانتمى
رايه ليس بقول الى حقيقه بل صاحبها ايضا يقولان بما لا يخفى على العارف بمسائل الفقه ثم ان هذا كله على تقدير ان يكون اختيار الامم عندنا الى حقيقه
او اذ كان اختيار الاول عندنا كما ذكره شمس الاسماء الشريفة فليس عنه الشرح فاطية حتى قال صاحب لغاتنا بعد نقل ذلك عنه فعلى هذا يكون قوله فان شاء الامم
مستأنفة بين اعم ان اسم اختياراً تشبیه راساً للسؤال على الوجه المذكور نعم وان قيل انما معنى قولنا الى حقيقه في هذه المسئلة بان الاول اختياراً الجزم في المسائل
السابقة بان يؤخذ بالامر من جميعا وعلته تعذر الجمع بتحقيقه في الكل عنده بالانفاوت كما تبين في الكتاب قوله ولان اسم القطع يتناول الساري والمقتصر وكان
العفو عنه عفواً عن نوعه اقول اسلوب التحرير يقتضي ان يكون ما سبق وليلاً تاماً لها وهذا ايضا دليل اخر مستعملهما لكن لا ينبغي على افطن ان سبق الاجم
لما به وانما هذا اذا لم يتقرر ان اسم القطع يتناول الساري والمقتصر لا يتقرر كون القتل احد موجبي القطع فانه اذا لم يتناول اسم القطع الساري ايضا لا يشبه
كون القتل احد موجبي القطع اذ لا يتحقق ان يكون القطع المقتصر موجباً للقتل ايضا تدبر قوله وكان ينبغي ان يجب القصاص وهو القياس قلت وكان ينبغي ان
يقول وكان الظاهر ان يجب القصاص بل قوله وكان ينبغي ان يجب القصاص لان الذي ينبغي هو موجب الاستحسان دون موجب القياس الا ان
سوجب القياس هو انظار في بادي الزمى قوله ولو كان القطع خطأ فقد اجراه مجرى العمد في هذه الوجوه وفاقا وقال جمهور الشرح في بيان بده
الوجه وهي الوجوه الاربعه التي هي العفو عن القطع مطلقا والعفو عن القطع وما يجرى منه والعفو عن الشبهة والعفو عن الجناية انتهى اقول ليس في
مسئله لان معنى كلام المصنف ههنا ان محمداً جرى انقطع خطا مجرى العمد في هذه الوجوه المذكورة في المسئلة المارة التي هي من مسائل الاجماع
والعفو عن الشبهة لم يكن مذكورا في كلام محمداً في الاجماع الصغير قط وانما ذكره فخر الاسلام في شرحه الاجماع الصغير حيث قال وكذلك الاختلاف في الضرب
والشبهة واجراحت في اليد والماهية ذلك وكذا ذكره المحقق في الهداية دون البداية حيث قال وعلى هذا الاختلاف اذا عفا عن الشبهة ثم سري الى
النفس مات المصنف ههنا بعد بيان ما يتناول كلام محمداً في المسئلة المارة التي هي مسألة الاجماع الصغير فكيف يتصور وجوب العفو عن الشبهة في مضمون
ذلك كما فعل جمهور الشرح حيث فسروا هذه الوجوه لقبوله فخر اجراه مجرى العمد في هذه الوجوه بما يشمل العفو عن الشبهة ايضا فالوجه ان مراد المصنف
بهذه الوجوه نفى الوجوه الثلاثة وهي العفو عن القطع مطلقا والعفو عن القطع وما يجرى منه والعفو عن الجناية لان هذه الثلاثة هي المذكورة في مسألة
الاجماع الصغير واما العفو عن الشبهة فقد ذكره المصنف فيما مر من شرط ادوين ان حكمه حكم ما ذكر في مسألة الاجماع الصغير فخر اجراه فخر الاسلام في شرح
الاجماع الصغير قوله اذن بذلك اطلاقاً اي علم بذلك اطلاقاً لفظ الاجماع الصغير وهو قوله ومن قطع يد رجل ففسي المقطوعة يده عن القطع حيث لم
يتعرض للعمول والخطا وكان متناولاً لما ذكرنا في عامته الشرح قال صاحب لغاتنا بعد ان شرح المقام كذلك هذا تقريرا اقتضاه كلام صاحب لغاتنا
وذلك ممنوع عندنا لان محمداً قيد به بالعمد في أصل الاجماع الصغير كما ذكرنا روايته وكذلك قيد الفقهاء ابو الليث وفخر الاسلام والصدور التسديد
وغيرهم في شرح الاجماع الصغير بالعمد فلا يصح حينئذ دعوى الاطلاق انتهى واما اعدا صاحب لغاتنا من الشرح قالوا ههنا واجابوا حيث قالوا فاقا
قيل لانسلم ان لفظه مطلق بل هو مقيد بالقطع العمد دليل جواب العمد وهو قوله فعلى القاطع الدية من اله فانه تبين ان مراده العمدان الديني في
انحطاً على العاقلة قلنا وضع المسئلة مطلقاً لا شك اذا القيده بلفظ لكن الجواب انما هو لاحد نوعي القطع فتقديره فعلى القاطع الدية في ماله ان
كان القطع عمدا انتهى كلامهم اقول لا ينبغي عليك ان جوابهم من الاجماع ولا ينبغي من جوع اذ لا شك ان مقصود المصنف ههنا بيان اجراء

وإذا سري تبين أنه قتل النفس لم يتناوله العفو فحق له يد ونحوه بالهال لا بد من القياس السليح القصاص على ما بيناه وإذا وجدنا المثل عليه بالدية نفع المخاصة
 أن نأخذ السواء وإن كان في الدية فضل كونه على الودعة وإن كان في المحرم الودعة حليها وإذا كان القطع خطأيكون أن تزوجا على ارش السيد أو الأسرى إلى النكاح بين أملاكه أو السيد أو الأسرى
 معه وفيه ميعر المثل إذا تزوجا على اليد والاشيخاء لا يتقاضوا لأن لا يتجرب على العاقلة في الخطأ والمهر لها قال أبو حنيفة ومالك والشافعية والحنابلة في النكاح تزوجا من
 ذلك القطع عند فلانهم مثلاً (الذي) تزوج على النكاح هو لا يصلح فيه المثل على ما بيناه صراحة إذا تزوجها حتى يخرجها من يد راسي عليها إلا لما جعل القصاص بقتل نفس بسقوطه
 بجهة المهر فيسقط الصلاح إذا سقط القصاص بشرط أن يصير مالا فإنه يسقط أصلاً وإن خطأ من غير عن العاقلة فهو مثلها وله ثلث ترك وصية إلا أن تزوج على اليد وحسب
 قصبة مهر إلا أنه يعتد بقدومه المثل من جميع المال لا من بعضه من الموت الزوج من المثل الأصلية ولا يصح في زيادة على مهر المثل إلا ما به تكون وصية وتزوج على النكاح
 لا يخرج وتكون عنهما كالمثل إن تزوج عليه مهر وجب جناحاً وهذه الزيادة وصية لم يخرج من أصل الوصية لما أقيم ليدون قبله فإن كانت تخرج من الثلث فيسقط وإن تخرج من الثلث
 ولو كان الموجب الأصلي هو القصاص في العمد الواقع بين أطراف الرجل والمرأة أيضاً لم أن يكون الزوج في صورة الاقتصاص القصاص تزوجا على القصاص فإنهم
 أن لا يتم ما هو جوابه من صحة التسمية ولزوم الارش مهر المهر بالاجماع في تلك الصورة كما لا يخفى وقال صاحب العناية وتاج الشريعة فإن قيل الجواب في
 الاطراف بين الرجل والمرأة هو الارش والسيد معلوم فهو خاتمة دينار والمال عن أن يكون هو المهر قلنا ارش السيد ليس يمتنعين ليجوز أن يكون
 خمسة آلاف درهم فيكون مجهولاً فيجب مهر المثل انتهى أقول في جواب هذا السؤال أيضاً نظراً فانه يقتضيه أيضاً قطعاً بالزوج على يده في صورة الاقتصاص
 فإن ارش السيد ليس مهر المهر هناك بالاجماع كما هو جوابه مع تحقق الجمالة الناشئة من عدم تعيين ارش السيد هناك أيضاً ثم أقول لو قال المصنف في
 تعليل صورة العمد القصاص من سئلنا أنه مثل ما قال في صورة الخطأ من أن يكون هذا تزوجاً على ارش السيد إذا القصاص لا يخرج في الاطراف
 بين الرجل والمرأة في العمد القصاص وإذا سري إلى النفس تبين أنه لا ارش للسيد وإن لمسي معدوم فوجب مهر المثل لصح وكان سالماً عن أن
 يدرو عليه السواء إلا أن المذكور أن ولم يخرج إلى جوابها المذكورين في الشرح لمحتفلين كما بيناه انفا قوله وإذا سري تبين أنه قتل ولم يتناوله المهر
 فتجب الدية قال في العناية فإن قلت لم يجب القصاص هنا على المرأة مع أن القطع كان عمداً وهو قتل من لا يتعدا فانه لما مات فلان الزوج
 هو القصاص وهو لم يجهل القصاص مهر إلا أن القصاص لا يصلح مهر إلا ليس بالمال والمهر يجب أن يكون مالا ولما لم يصلح القصاص القصاص مهر جاز
 كانه تزوجها ولم يذكر شيئاً وفيه القصاص فكذلك هنا قلت نعم كذلك إلا أنه لما جعل القصاص مهر جعل ولايته استيفاء القصاص للمرأة ولو كانت
 المرأة القصاص إنما يستوفى عن نفسها نفسها وذلك محال فإن الإنسان لا يمكن من استيفاء القصاص عن نفسه لنفسه لأن الشخص الواحد لا يصلح
 أن يكون مطالباً للقصاص ومطالباً به فسقط القصاص لاستحالة الاستيفاء وسقط القصاص بقي النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل كما إذا لم
 يسلم ابتداء انتهى أقول لا السؤال شيء ولا الجواب أما الأول فلأن وجه عدم وجوب القصاص هنا على المرأة ظاهر من قول المصنف والقياس
 أن يجب القصاص على ما بيناه فانه إشارة إلى ما ذكره فيما قبل من أن وجوب الدية هنا دون القصاص على موجب الاستحسان فإن صورة
 العفو أو رثت شبهة وهي وارثته لثقتهم من محل السؤال عن لمة عدم وجوب القصاص هنا على المرأة وأما الثاني فلأن القصاص الذي جعل
 مهر جعل ولايته استيفاء للمرأة إنما هو قصاص السيد دون قصاص النفس كما أفصح عنه قول المصنف فيما قبل يكون هذا تزوجاً على القصاص
 في الطرف وإذا سري تبين أنه قتل النفس فلم يتناوله ولايته المرأة للخلعة التي ذكرها المصنف في عدم تناوله العفو الذي يضمنه الزوج ففيه
 السؤال عن وجه عدم وجوب قصاص النفس على المرأة بعد أن تبين أن قطعها صار قتل النفس وأما ما ذكر في الجواب المزبور إذ لم يجعل أحد ولا
 استيفاء قصاص النفس للمرأة قط حتى يلزم من وجوب قصاص النفس عليها استيفاءها القصاص عن نفسها نفسها قوله وإذا كان خطأي
 عن العاقلة ثم مثلها ولم تترك وصية قال صاحب العناية والعناية في شرح هذا المثل قوله يرفع عن العاقلة مهر مثلها أي قدر مهر مثلها قوله
 ولم تترك وصية أي وللعاقلة ثلث إذا زوج على مهر المثل إلى تمام الدية يكون وصية انتهى أقول في التفسير الثاني خلل فإن المصنف فصل فيما
 حال الزيادة على مهر المثل وجعلها صورتين حيث قال إن كانت تخسرج من الثلث يسقط وإن لم تكن تخرج يسقط لثمة وعلى ذلك التفسير يلزم
 أن لا يتناول الكلام المصنف هنا الصورة الأولى من الصورتين اللتين ذكرهما فيما بعد فإن ما يكون وصية لهم في الصورة الأولى منها جميع
 ما زاد على مهر المثل إلى تمام الدية لثمة فقط كما لا يخفى وقال صاحب العناية قوله يرفع عن العاقلة مهر مثلها أي قدر مهر مثلها وقوله ولم تترك وصية

بأن ما تشبهه من المسائل لا بد من كلف فيها بالفعل ما قلنا كالامام او عقدا كما في غيره منها والواجبات لا تنفصل بوصف السلامة كالرسم الى
الحسن في وقا من فيه الزمان ولا وجوب اذ هو متدوب الى العقوف فكل من باب الاطلاقات فاشبه الاصطلاح
باب الشهادة في القتل قال ومن قتل كلبان حاضرا وعائبا فاقام الحاضر البينة على القتل ثم قدم الغائب فانه يعيد البينة عند البينة فانه لا يعيد ولا
خطا له بها الا في ذلك الذي يكون الا في الحاضر في القتل فان القصاص طريقه طريق الوارث كالموت في القتل فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا
ولقد انقلب ما لا يكون البينة لولا ما سبق لعقوبه بعد الجرح قبل الموت فبذلك حذر المصنف من ان يفتن في القتل فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا
ان هناك لقصاص غيب الموت في الميت ليس من اجل قتل كلبا فانه لا يعيد ولا خطا له بها الا في الحاضر في القتل فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا
ابتداء لا ينص احد من خصم على الباقي من البينة بعد حضوره وان كان قاتلا القاتل البينة ان القاتل عفا فالشاهد حصره بسقوط القصاص لان ادعى على الحاضر سقوطه والقصاص
الاول لا يعيد البينة على الاثر من البينة فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا خطا له بها الا في الحاضر في القتل فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا
قتله اثنان منهم على الاثر من البينة فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا خطا له بها الا في الحاضر في القتل فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا
وحده لا يصدقها فقد اقرت في الدية لهما حاضرا فراه الاندلسي سقوطه في الشهود على غيره فلا يصدق في غيره فبذلك حذر المصنف من ان يفتن في القتل فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا
ايضا وهذا لا يخفى اذ على القصاص في القتل فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا خطا له بها الا في الحاضر في القتل فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا
منها في حق الشهود عليه لان سقوط القصاص في القتل فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا خطا له بها الا في الحاضر في القتل فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا
صارت فعلية القصاص فان عمل الان الثابت بالشهادة كالثابت معاينة فذلك القصاص في القتل فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا خطا له بها الا في الحاضر في القتل فكل من قتل كلبا فانه لا يعيد ولا

شبهة بعد شبهة فصارت شبهة الشبهة فلم تعبر بخلاف ما اذا عارض القتل ثم مات منه فان العفو عن القتل هناك مقدر لا شبهة فيه وانما بقيت شبهة ان يكون
العفو عن القتل عموما عن القتل فاعتبرت في سقوط القود بها لكون الشبهة وارثا له فافترقا ما لم فان نه اسمي عميق وفرق دقيق فقولهم بطلان ما تشبه
من المسائل لانه كلف فيها بالفعل ما قلنا كالامام او عقدا كما في غيره منها اقول فيه تساهل لان من تلك المسائل ما لا يجب فعلا لا التقدير ولا اعتدا
وهو المأمور بقطع اليد فان المراد به ما اذا قال اقطع يدي ففعل فسرني الى النفس فمات كما صرح به في الكافي وعامة الشرح فلم يتم قول المصنف او عقدا
كما في غيره منها فان العفو انما يتحقق في النزاع وبجرام منها دون المأمور بقطع مع انه غير الامام وانه من تلك المسائل ايضا ولا يجوز التشبث
بالتغليب لعمدنا لان قوله بعده والواجبات لا يتقيد بوصف السلامة لا يمتشي في تلك المسئلة اذ لا يجب على المأمور بقطع القتل بل هو تبرع
منه كما لا يخفى فيلزم ان يكون الدليل المذكور في الكتاب قاصرا عن افادة الفرق في حق تلك المسئلة كما ترى نعم يمكن الفرق في حقها ايضا بان
يقال لما فصل المأمور بقطع ان الامر منتقل حكم الفعل الى الامر فصار كما لو قطع يدي نفسه وفي ذلك لا ضمان لكن الكلام في تصور عبارة الكتاب عن
افادة تمام المرام ونها ما لا ريب فيه

باب الشهادة في القتل لما كانت الشهادة في القتل امر متعلقا بالقتل او رد منها بعد ذكر حكم القتل لان ما يتعلق بالشئ كان ادنى وجبة
من نفس ذلك الشئ قوله ومن قتل وله اثنان حاضرا وعائبا فاقام الحاضر البينة على القتل ثم قدم الغائب فانه يعيد البينة عند البينة فانه لا يعيد ولا
وقال لا يعيد قال في النهاية والاصل ان مقتضى القصاص حق الوارث عنده وحق المورث عندهما وقال وليس للابى حفيضة ره تمسك بصحة
العفو من الوارث حال حيوة المورث استحسانا كما انه ليس لها ذلك بصحة العفو من المورث للخرج استحسانا للنداء انتهى اقول فيه بحث لان
ما تمسك به لا يتنصص حجة على ابى حفيضة وما تمسك به يفتن من حجة عليها فكيف يتحقق الترافع بين التمسكين وذلك ان القصاص وان جازمها للو
عنده باعتبار ثبوت الوارث ابتداء بناء على ان القصاص لا يثبت الا بعد الموت والميت ليس من اهل ان يثبت له هذا الحق لانه شرع
للتشفي ودرك النار والميت ليس باهل لذلك لكنه حق للمورث ايضا عنده باعتبار انعقاد سببه الذي هو الجنائية في حق المورث وقد صرح
في كثير من الشرح فابو حفيضة راعي فيما نحن فيه جبهة كون القصاص حقا للمورث فقال باسقاط اعادة البينة اذ حضر الغائب احتيا لا للدور
في مسئلة العفو من المورث المخرج جبهة كونه حقا للمورث فقال لصحة العفو منه احتيا لا للدور ايضا وما عندهما فالقصاص حق ثابت للمورث
ابتداء من كل الوجه ثم ينتقل بعد موته الى الوارث بطريق الوارثة كسائر المالك فنتج عنها الموانعة لصحة العفو من الوارث حال حيوة المورث
استحسانا بالاجماع فتدبر قوله وان كذبها فلا شئ لها ولا جرح تلث الدية معناه اذ كذبها القاتل ايضا قال صاحب النهاية في شرح هذا المقام
وان كذبها فلا شئ لها اي وان كذبها المشهود عليه معناه اذ كذبها القاتل ايضا وانما قيد بهذا لانه اذا صدر قضا القاتل عند كذب المشهود عليه
يجب على القاتل وتية كما تبين ثم قال وفي بعض النسخ معناه اذ كذبها المشهود عليه ايضا فحينئذ كان معنى قوله وان كذبها اي وان كذبها
القاتل انتهى وعلى طرزه شرح صاحب الناية ايضا الا انه جعل النسخة الثانية اصلا على عكس ما في النماية وقال والاول اصح اقول هذا ما ذكرنا
في شرح المقام على انها فاما على ان مراد المصنف بقوله معناه اذ كذبها القاتل ايضا وكذا القبول في النسخة الاخرى معناه اذ كذبها المشهود عليه

وهذا معناه فلا يشبه الاختلاف بالشك ويجب له في مسائل الأصل في الفعل العمد فلا يردوا عنه قال وإذا قروا على كل واحد منهم القتل فلا تقبلوا قوله
 جميعا فليدين بقتلهما وإن شهدوا على رجل القتل فلا يردوا عنه على الخوف منه وقال الولي فليدين جميعا بقتلهما ولا يردوا عنه والفرق أن لا يردوا عنه في الشك في الشك
 منها ما وجد على كل قتل ووجوب انحصار وقد حصل التكذيب في الأول من المقر له وفي الثاني من المشهور له فليدين تكذيب المقر له المقر في بعض ما اقرب ولا يبطل الإقرار
 في الباقي وتكذيب المشهور له الشاهد في بعض ما شهد به يبطل شهادته فلا يردوا عنه إلا أن التكذيب يتوقف على شاهد منه القبول أما في المقر لا يمنع من صحة الإقرار

باب في اعتبار حالة القتل

قال ومن روي مسلما فإنه لا يردوا عنه القتل والشك في فعله وشك في وقوعه السهم فعلى الرأس الذي عليه عن أبي حنيفة رحمه
 ينبغي أن يقبل شهادتهم لأنهم ان صدقوا اتبع القضاء بهذه الشهادة والاختلاف موجب الميت والمعاوان كذبوا ما رويوا فافترقوا وشهادة الفاسق لا تقبل
 فقال في جوابه أنهم جعلوا عالمين بأمر قتلهم بالسيف لكنهم تفرقوا لا يردوا عنه على الخوف منه وأما الذي روي بالاحياء وجعل كذبهم تبرا استحقوا عقوبة
 لما جاز في الحديث ليس بكذب من يصلح بين اثنين فمأويلهم كذبهم بهذا المأويل فافترقوا فقبل شهادتهم وهو معنى قوله ولو كان كذبهم ظاهر وروى بطلان ذلك
 بظاهر ما وجد تجوز الكذب انتهى كلامه أقول فيه نظر أولا لا يردوا عنه على وجه الاستحسان أصلا حتى يرتكب المصنف كدفعه هذا المصنف وذلك لأن ما ذكره
 من الحد وروى صورة أن صدق الشهود ويؤيدونه ما ذكره المصنف في وجه القياس في هذه المسئلة وقد حصل الجواب عنه في وجه الاستحسان الذي
 ذكره من قبل لأن توكيدهم هو أنه لم يكن بشهادة واحد منهم بالقتل باله وشهادة الآخر منهم بالقتل باله أخرى حتى تحقّق الاختلاف بينهم في الشهادة وبنا على
 اختلاف النفس باختلاف المادّة كانت شهادة كل واحد منهم تقبل مطلقا وإطلاق ليس محال ولهذا وجب العمل به كما عرف في أصول الفقه فحصل على الأصل
 المستقيم فيجب أقل هو جليل وهو الذي يحصل الاتفاق بينهم من نداء الوجوب فلا يتوجه أن يقال إن صدق الشهود واتباع القضاء بشهادتهم وقوع الاختلاف
 بشهادة الأربعة قول المصنف في تأويل نداء الكلام فلا يشبه الاختلاف بالشك ما يكون مراد بكلامه هذا هو الجواب عما ذكره هو لا الشرح إذ يكون
 حاصل الجواب حينئذ اختياراً منهم كاذبون ومنع قسمهم بناء على ما عليهم كذبهم ما روي في الحديث فلا يتبيح الاحتياج أن يذكر إلى قوله فلا يشبه الاختلاف
 بالشك بل لا يكون له أساس بالجواب المذكور فيلزم أن يكون لنوا من الكلام والحق عندي أن قول المصنف ولا يشبه الاختلاف بالاجتماع في الشهادة إلى آخر
 وجه آخر للاستحسان يظهر تفرقه وتطبيقه للمقام ما روي في تأويل صادق يخرج منه الجواب عن وجه آخر للقياس في هذه المسئلة المذكور في الكافي وهو أن
 بالوجه المذكور غفلة من الشاهدين فلا تقبل قوله وهذا في معناه قال جمهور الشرح أي متر الشاهد على الشهود وعليه في معنى اصطلاح ذات البين كما
 كان العفو مندوب إليه هنا كما أن الاصطلاح مندوب إليه هناك وكان ورود الحديث هناك وروداً ههنا انتهى أقول فيه بحث لأن المندوب
 إليه في باب القتل إنما هو عفو وليلا القتل دون عفو الشهود وكيف ولو كان العفو حقاً مشهوداً وكان الأفضل لهم أن لا يشهدوا راساً بما يتعلق
 بالقتل كما في الحد وفلزم أن لا يوجب الباعث على ارتكابهم الكذب في شهادتهم المذكورة ههنا بخلاف اصطلاح ذات البين فإنه قد يتوقف
 على ارتكاب الكذب فيخرج الكذب هناك وقصد بعض الفضلاء توجيه كلامهم فقال ينبغي أن يكون المراد بالعفو رد القصاص والافقوتلو الجوز
 فحيث لا وجوب للقصاص لا عفو عنه ثم قال والأظهر أن يقال بجامع أن استر مندوب إليه انتهى أقول يريد على توجيهه أيضاً أن يقال لو كان رد
 القصاص من غير شبهة مندوباً إليه وكان ردّه جائزاً للشهود ولغيره عاينوا القتل بجراح عمداً كان عليهم أن لا يشهدوا بالقتل أصلاً فلا يرد
 ما يسوغ ارتكابهم الكذب في طريق شهادتهم المذكورة ههنا ثم إن ورودها على قاعدة أظهر ههنا أظهر أن لو كان ستر القصاص مندوباً إليه لكان
 للشهود أن لا يستره طرأً بان لا يشهدوا بالقتل أصلاً كما في الحد وفلزم أن لا يوجب الكذب قطعاً بل ترشده قوله فلا يشبه الاختلاف بالشك
 قال في الغاية يعني إذا احتمل أن يكونوا عالمين وأجهلوا أو احتمل أن لا يكونوا كذلك دفع الشك والاختلاف لا يثبت بالشك انتهى أقول نقول إن
 يقول كما لا يثبت الاختلاف بالشك لا يثبت الاتفاق بذلك أيضاً فمن شرط قبول الشهادة اتفاق الشاهدين فإذا لم يثبت الاتفاق فكيف
 يتصور القبول تدبر قوله غير أن تكذيب المقر له في بعض ما اقرب ولا يبطل الإقرار في الباقي وتكذيب المشهور له الشاهد في بعض ما شهد به يبطل شهادته
 أصلاً قال صاحب الغاية نفى هذه المسئلة إذا قرئ واحد منها بالقتل فقد أقر كل واحد منها بالاتفاق بجميع النفس وقد صدق الولي كل واحد منها

قوله

الكذب

قال كفاية عتيق رتبة مؤمنة لعلها تعالج في تحرير رتبة مؤمنة الآية فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين لهذا الصبر ولا يخفى فيه الاطعام لانه كونه به نص والمقادير تعرف بالتوقيف ولا تجعل المذموم لكل الواجب بحرف الفاء

كذا ذكرني المغرب عامته الشرح قال في القاموس الدية بالسحر حق التعجيل مجها وبانته فاذن في الصالح ووديت التعجيل اذ اعطيت وتبين
في الكافي الدية المال الذي هو بدل النفس والارش اسم الواجب على ما دون النفس انتهى اقول الظاهر من هذه المذكورات كلها ان يكون الدية مقتصرة بما
بدل النفس وينا فيه ما سيجي في الفصل الا ان في المازن الدية وفي اللسان الدية وفي الذكر الدية وفي الاحتياط الدية وفي شعر الرأس الدية وفي الجاني
الدية وفي اليمين الدية واليمين الدية وفي الرطين الدية الى غير ذلك من المسائل الذي طبقت الدية فيها على ما هو بدل ما دون النفس كذا ما ورد في
الحديث وهو ما روي سديد بن اسيد رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في النفس الدية وفي اللسان الدية وفي المازن الدية وبهذا هو من
الكتاب الذي كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن حزم رضي الله عنه كما ساقى فالظاهر في تفسير الدية اذ ذكره صاحب الفتاوى اخرا فانه بعد ان ذكر
ما ذكرني المغرب وغيره الشرح قال والدية اسم لفان يجب بمعاينة المادى او طرف منه سمى سبالا لما تولى عادة لانه هذا يجري فيه العقول لغيره
الا وهي انتهى قوله وكذا رتبة عتيق رتبة مؤمنة لقوله تعالى في تحرير رتبة مؤمنة الآية فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين بهذا الفصل قال صاحب الفتاوى في
شرح هذا المقام وكذا رتبة عتيق رتبة مؤمنة لقوله تعالى في تحرير رتبة مؤمنة الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين الآية وهو نص في كونها بالتحرير
الصوم فقط فلا يجري فيه الاطعام لانه لم يرد نص المقام وير يعرف بالتوقيف انتهى اقول العمل الشارح المذكور بحق المقام في تحريره هذا اما اوله فلا يخفى
بالذكر في بيان كفارة شبه العتق رتبة مؤمنة وجعل قوله تعالى في تحرير رتبة مؤمنة الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين المتتابعين رتبة مؤمنة وجعل قوله تعالى
في تحرير رتبة مؤمنة الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين دليلا على قصره في البيان حيث لم يذكر كون كفارة شهرين متتابعين اذ لم يجد رتبة مؤمنة
ولم يصب في شوق الدليل حيث جعل الدليل على كون كفارة عتيق رتبة مؤمنة مجبوع قوله تعالى في تحرير رتبة مؤمنة الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين
متتابعين ان الدليل عليه قوله تعالى في تحرير رتبة مؤمنة وحده وانما قوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين وليس على القسم الاخر من كفارة
الذي لم يذكر في المدعى بخلاف تحرير المصنف فانه بين كل واحد من قسمي كفارته على ترتيبها حيث قال وكفارته عتيق رتبة مؤمنة ثم قال فان
لم يجد فصيام شهرين متتابعين واستدل على كل واحد منهما بدليل مستقل حيث قال في التلخيص الثاني لهذا النص اى باخر هذا النص هو قوله تعالى
فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين واما ثانيا فلا نه قال وهو نص في كونها بالتحرير والصوم فقط ووقع عليه قوله فلا يجري فيه الاطعام فان كان
مراقبه فقط في قوله وهو نص في كونها بالتحرير والصوم وكذا مدار التفسير في قوله فلا يجري فيه الاطعام على ان تخصيص التحرير والصوم بالذكر
في الآية يدل على انهما كانا ذلك قول المصنف والمخالفة وهو ليس بحجة عندنا وان كان مرادنا على ما ذكره المصنف فيما يجازي الاستدلال
بالآية المذكورة على عدم اجزائها الاطعام لوجوبين آخرين وهذا قوله ولانه جعل المذكور كل الواجب بحرف الفاء وقوله ولكن قوله المذكور على ما عرف
قوله لانه لم يرد نص الى آخره بعد تفرغ عدم اجزائها الاطعام على ما قبله كما لا يخفى اذ يكون المنفرد عليه اذ كان دليلا على المنفرد في تفسير قوله
فيه الاطعام من تبين تفرغ المدعى على الدليل فلا جرم يصير قوله لانه لم يرد نص الى آخره دليلا على ذلك المدعى فيجب فيه زيادة واو
بان يقال ولا نه لم يرد نص الى آخره كما لا يخفى على من له درية بان السبب الكلام بخلاف تحرير المصنف فانه جعل قوله ولا يجري فيه الاطعام
كلاما مقبلا على البيان على الاستقلال ويستدل عليه بوجوه كثيرة كما ترى فلا غبار في اسلوب تحريره اصلا قوله ولا نه جعل المذكور كل الواجب
بحرف الفاء قال الشرح يعني ان الواقع بعد هذا الجزاء يجب ان يكون كل الجزاء اوله لم يكن كذلك لا التمس فلا يعلم انه هو الجزاء اوله في منه

تتبع الاشارة الى قوله تعالى

وهذه الاشياء من جنس الوجه الراجح لما كان في غير الوجه الراجح من وجه الحقيقة في الصحيح حتى لو خفف في غير ما هو السابق ولما كان له في الارض مقدار
انما لم يحد من الدليل ان التقدير بالتوقيت هو انما ورد فيها لخص بها ولا سيما ورد الحكم فيها للمعنى الشين الذي يلحقه بقوله انما هو الوجه الذي يخصص بها يظهر معنى
وهو ان هذا لا يوافقها الا ان يحد منها من الوجه الراجح لما كان في غير الوجه الراجح من وجه الحقيقة في الصحيح حتى لو خفف في غير ما هو السابق ولما كان له في الارض مقدار
مواجهتنا في الارض من الوجه الراجح لما كان في غير الوجه الراجح من وجه الحقيقة في الصحيح حتى لو خفف في غير ما هو السابق ولما كان له في الارض مقدار
الدليل على ما قاله الطحاوي ان يقوم فلو كان ذلك في هذا الامر يقوم وبه هذا الامر فلو كان ذلك في هذا الامر فلو كان ذلك في هذا الامر فلو كان ذلك في هذا الامر
دع عشر وربع عشر وقال المرحوم قدّم مقدار هذه الشبهة من الوجه الذي يقتضيه ذلك من نصف عشر الذي لا يمكن ان يفتقر الى المصنوع ذلك في فصل

اتفاقا وكذا قال في النهاية انما هو الوجه الراجح لما كان في غير الوجه الراجح من وجه الحقيقة في الصحيح حتى لو خفف في غير ما هو السابق ولما كان له في الارض مقدار
تتبع الاشارة الى قوله تعالى
اجتنبوا جوف الاراس واجتنبوا ايها النائمون انما هو الوجه الراجح لما كان في غير الوجه الراجح من وجه الحقيقة في الصحيح حتى لو خفف في غير ما هو السابق ولما كان له في الارض مقدار
اجتنبوا ذلك فاما يكون ذكره في فصل الشجاعت في هذا قوله ثم نبه الشجاعت مختص بالوجه والاراس لغة قال في النهاية ومعراج الدراية وكذلك مختص
باجتنابه والوجهين والذين ايضا على ما ذكرنا من رتبة الاصلح انتهى اول الذين الكلام في الاشكال كل من اجتنابه الوجهين الذين داخل في الوجهين ثم حاشي اول كتاب
الطهارة بان هذا الوجه من قصاص الشجر الى الشجر والذين والى تحت الاذن لان المواجهة تقع بهذه الجهة وهو مشتق منها وقصص الشجر في ما سياتي
في هذا الفصل حتى قال صاحب النهاية ومعراج الدراية انما هو الوجه الراجح لما كان في غير الوجه الراجح من وجه الحقيقة في الصحيح حتى لو خفف في غير ما هو السابق ولما كان له في الارض مقدار
لما كان فيقال المصنف قدّم هذه الشجاعت مختص بالوجه والاراس الشين الكلي فبعد ذلك ما معنى ان يقال وكذلك الاراس باجتنابه الوجهين والذين ايضا
وكل من العطف والوجه التشبيهية بمعنى النمازة في قوله ولا سيما ورد الحكم فيها للمعنى الشين الذي يلحقه بقوله انما هو الوجه الذي يخصص بها يظهر معنى
عدم جواز احتياق الجهره بهاد لانه في قوله ولا سيما تسامح انتهى اقول ان اراد انه دليل على ذلك اصالة فهو منع وان اراد انه دليل على عدم جوب
ارش مقدري الجهره التي في غير الوجه والاراس ولكن تبين الدلالة ايضا على عدم جواز احتياق تلك الجهره بالشجاعت والدلالة فهو مسلم ولكن قوله في
قوله ولا سيما تسامح منع لان قوله لان التقدير بالتوقيت دليل على عدم جوب ارش مقدري الجهره الكائن في غير الوجه والاراس ولما كان قوله
ولا سيما ورد الحكم فيها الى آخره دليل على ذلك ايضا اصالة كان حق الاداوان يقال ولا سيما تسامح ايضا ولعل ذلك لبعض انما هو وجهه في قوله
هنا حيث قال لان الاثر بالتقدير جاء في الشجاعت في الاراس والوجه وغيرهما ليس في معناه بل في حق بها الشين ورد الحكم فيها للمعنى الشين الذي
يلحقه ما يتبادر الى الجهره والشين انما يكون فينا يظهر من البدين وهو الوجه والاراس انتهى ولكن تقدير المصنف شأن اخر كما ترى قوله الان اجندنا
بها من الوجه لانه لما بين غير فاصلة وقد تحقق فيه معنى المواجهة ايضا قال في النهاية وفي مبسوط شيخ الاسلام وسحب ان غير من غسل للحمين
في الدلالة لانها من الوجه على الحقيقة لاننا نرى هذه الحقيقة بالاجماع ولا اجماع هنا في حقيقة العبارة الحقيقية انتهى ويجوز ان في الكناية ومعراج الدراية
والنمازة اما صاحب النهاية فذكره على وجه السؤال والجواب حيث قال قيل عليه فيجب ان يكون غسلها فوضا في الطهارة واجيب باننا نرى هذه الحقيقة
بالاجماع ولا اجماع هنا في حقيقة العبارة الحقيقية انتهى وتبقى اشارة الشارح العيني اقول في الجواب اشكال عيني لان الحمين اذا كان من الوجه على
الحقيقة كانا داخلين تحت قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم فيكون ترك وجوب غسلها بالاجماع نسخا للكتاب بالاجماع وقد تقر في اصول الفقه ان الاجماع
لا نسخ الكتاب والسنة قوله وقالوا بما جاز في بعض الجوف جوف الاراس وجوف البطن اقول فيه كلام وهو ان الجاهل ان تناولت ما في جوف
الاراس ايضا فالتى في جوف الاراس منها ان كانت من احد الانواع العشرة للشجاعت فاما معنى ذكره في بيان حكمها بعد ذلك فذلك تلك الانواع بالشرط
وبيان حكم كل واحد منها وان لم يكن من احد تلك الانواع بل كانت من خارجها لها فاما معنى قوله في صدر الفصل الشجاعت عشرة اذ يكون الشجاعت حيث ذكر
عشرة اللهم الان يقال في احد تلك الانواع وهو لانه لا يكون حكمها مثل الدية وذكر باسح حكمها بعد ذلك تلك الانواع مع احكامها لبيان حال

فصل لما كانت الاطراف دون الاراس لما علم على كذا في فصل عليه كذا في العناية وغيره اقول لا يذهب على الناظر في مسائل هذا الفصل انها غير مختصة
تسميها الذي في جوف البطن والبيان حال قسمها الذي في جوف الاراس لكنه تصنف لان

ان نفوات العقل تطل منفعه جميع الاخصاء تصار كما اذا اذبح فمات وارثه لم يوص بحجب نفوات جزء من الشرع حتى لو ثبت ليقطع والذبح نفوات كل الشرع ونحوه
بسبب لخصه كل الجزء في الجملة كما اذا قطع احد اعضاء رجل قتلته لا وقال في قوله لا يدخل كل واحد من اعضاء جانيه فيما دون النفس والاشد اخلان كسائر الجانيات ونحوه ما ذكرنا
قال وان ذهب سائر اعضاءه او كلهم فليعلمه انش الموضع مع الادوية فالواحد اقول لا يصفى والى يوسف جميع اعماله وعن ابى يوسف ان الشجر اذا دخل في يد الشجر
ولا يدخل في يد البصر ووجه الاول ان كل واحد من اعضاء النفس المنفعة تخصه فاشبهه بالاعضاء المختلفة فلا العقل لان منفعة واحدة الى جميع الاعضاء على ما يجب

الطش الاصلح والكت تباع لها اما الساعدا فلا يتبعها الاثر غير متصل بها فالحجب بعلمها في حق المتضمن انتهى ثم قول يمكن التوفيق بين كلامي المصنف رحمه البصائر
عنايه وهو ان يقدّر المنفعتان في قوله فيا قيل لان الطش بها اي لان اصل الطش بها كما قال في الكافي هناك لان قوام الطش بها فلا ياتي في ان يكون كذا
ايضا بطش في الجملة بالتبعية فيرفع الترفع قوله لان نفوات العقل تطل منفعه جميع الاعضاء فصار كما اذا اذبح نفوات اقول فيه انه لو كان قوام الطش
بمنزلة الموت وكان هذا من اجل ان الشجر في الدنيا لما تم في نفس فيما دون النفس من ان قدر يرى ان عمره في الدنيا من غير ان يرى في غير
ما حقه ذهب بها العقل والكلام والجمع والبصر فانهم صرحوا بان نفوات من الشجر لم ينفذ الادوية واحدة فلو صح كون نفوات العقل بمنزلة الموت لما انفرد في غير
ذهب بها العقل الادوية واحدة فليعلم قوله وارث الموضع حجب نفوات جزء من الشرع حتى لو ثبت ليقطع قال صاحب النهاية اي لو ثبت الشرع والامانة
الشجر فصار كما كان لا يجب شيء ثبت بهذا ان وجوب ارش الموضع بسبب نفوات الشرع انتهى وقال صاحب النهاية قوله وارث الموضع حجب نفوات جزء من
الشرع لبيان الجزئية وقوله حتى لو ثبت يعني الشرع ليقطع يعني ارش الموضع لبيان ان الارش حجب بالنفوات كذا في النهاية وليس بمنفعة اليه لكونه معلوما
اقول ان قوله وليس بمنفعة اليه لكونه معلوما ليس بشيء اذ لا ريب ان كون وجوب ارش الموضع نفوات جزء من الشرع لا يفرق الاتصال والالزام
الشد من غير خبره غير معلوم بدون البيان والاعلام اذ كان الظاهر المتبادر وما ذكر في فصل الشجاع ان لا يشترط في وجوب ارش الموضع نفوات جزء من
الشرع بالكتابة بان لا يشترط من له اصالا فانهم قالوا الموضع من الشجاع هي التي توضع للظلم اي يمينه ثم يمينه حكمها اياه انقصا من كانت عمدا او
عشيرة الدية ان كانت خطاء ولا شك ان اهم الموضع وحد المذكور متيقنان فيما يشترط فيه الشرع وكان اشتراط ان لا ينبت الشرع بعد البذر اصالا في وجوب
ارشنا امرافيا احتجا الى البيان بل الى البرهان ولهذا قال المصنف رحمه وارث الموضع حجب نفوات جزء من الشرع حتى لو ثبت ليقطع وقال في الكافي
وجوب ارش الموضع باعتبار ذهاب الشرع ولهذا ثبت الشرع على ذلك الموضع واستوى لا يجب شيء وقال في الميسر وجوب ارش الموضع بغير
ذباب الشرع دليل انه لو ثبت الشرع على ذلك الموضع فاستوى كما كان لا يجب شيء الى غير ذلك من البيانات الواقعة من الثقات قوله وجوب
ما ذكرناه قال في النهاية قيل يعني به قوله لان نفوات العقل تطل منفعه جميع الاعضاء وقيل قوله وقد لعلنا بسبب واحد
وهو اشتغال من الاول بحسب لان المراد بسبب واحد بسبب قول المصنف رحمه وجوب تعلق بسبب واحد انتهى
نفوات الشرع كما ارش النبي قوله واخذ الرجل الحبة في الحبة لان بعض الحبوب قد يوجد في صورة نفوات شرع شرع
لا في صورة ذباب فلهذا صرح الشرح حتى صاحب النهاية نفسه كونه مراد المصنف رحمه بسبب واحد هناك نفوات الشرع حيث قال في شرح قوله
وقد لعلنا يعني ارش الموضع في الدية بسبب واحد وهو نفوات الشرع لكن بسبب الموضع الجنب وسبب الدية الكل ففضل الجزئية انتهى ولا يخفى
ان هذا المعنى مختص بالسكنة الثانية وهي صورة ذباب شرع كما ان قوله لان نفوات العقل تطل منفعه جميع الاعضاء مختص بالسكنة الاولى وهي
صورة ذباب عقله فكيف يقع القول بان الفصل الثاني اشتمل من الاول والوجه في ان يكون مراد المصنف رحمه بقوله ما ذكرناه في قوله وجوب ما ذكرناه
مجموع ما ذكره في تعليقه السكتين فيمنع من وجود الشمول بلا غبار كما لا يخفى قوله وجه الاول ان كل واحد من اعضاء النفس والمنفعة تخصه بها فاشبهه
الاعضاء المختلفة فليعلم العقل لان منفعة واحدة الى جميع الاعضاء وقال في شرح النهاية قال المصنف رحمه في الكافي لفرق بين الفرق حتى رايت في بعض
وهو ان يقطع به فذهب عقله ان عليه وفي العقل وارث النية بلانها من احد فلو كان نوال العقل كزوال الروح لما وجب ارش اليه كما لو كان

وقال مالك في مال لا يبدل الجوز ولأنه عليه السلام قضى الغرة على العاقلة ولا يبدل النفس ليعتد بها على السلام في حيث قال قوله وقال مالك في مال لا يبدل الجوز
الحديث لأن العواقل لا تغفل ما دون خمسائة وخمسة سنة وقال الشافعي في ثلث سنين لا يبدل النفس ولهذا يكون موروثا بين ورثته
ولأن ما دونه من خمسة مائة من الجوز أنه قال بلغنا أن رسول الله عليه السلام جعل على العاقلة نفس

خمس مائة درهم علم أن الناظرين في هذا التمام قد وافقوا في توجيه هذا التفسير على قولنا إذا كانت خمس مائة درهم فقال صاحب النية قيد بهذا اقتراضا من جنين الامة إذا كانت
قيمة النية خمس مائة كما وجدنا في نسخة في لسان نهر لا يتفق لي لأن ما وجب في جنين الامة هو في مال الضارب مطلقا من غير تقدير بالبلوغ إلى خمس مائة درهم على ما يجب
إلى هناك كما لا يسهو الشرح أيضا وذكره التوجيه الذي نقله صاحب النية عن القدر الذي ورد به ما وجب صاحب النية وقال صاحب النية وقولنا إذا
كانت خمس مائة درهم فهو في مال لا يكون أو يكون النزال بالامتناع بعد ما عني أنها إنما تجب على العاقلة لأنها مقصورة بخمس مائة درهم والعاقلة لا تغفل خمس مائة
درهم قبل ما دونها انتهى وقد نقل صاحب النية هذا التوجيه ولم يتعرض له بعد لأن نقل التوجيه الأول مع أنه حيث قال في غير ما اقتراضا من جنين الامة
إذا كانت قيمة النية خمس مائة وروبان ما يجب في جنين الامة هو في مال الضارب مطلقا من غير تقدير بالبلوغ إلى خمس مائة درهم على ما يجب وقيل له وقع سواء كان
وكان في الأصل أو كان خمس مائة تعليلها لكونها على العاقلة انتهى وكما أنه الرضى التوجيه الثاني أقول التوجيه الثاني أيضا مردود وعندى أولا معنى التعليل كونهما
على العاقلة لكونها خمس مائة درهم فانه يتبين بما يجب في جنين الامة إذا بلغ خمس مائة درهم فانه على الضارب كما دونه على العاقلة كما هو جوابه انما حيث قال
ان ما وجب في جنين الامة هو في مال الضارب مطلقا من غير تقدير بالبلوغ إلى خمس مائة درهم مع جريان التعليل المذكور فيه عند بلوغه إلى خمس مائة درهم فانه قد قال
مثل ذلك كل في مال النفس كما مر في الفصل السابق مع جريان التعليل المذكور فيه أيضا ثم أقول هنا توجيه آخر لم يذكره الشرح وهو ان يكون القيد المذكور
لما اقتراض من جنين الامة مطلقا بان يكون معناه إذا كانت خمس مائة درهم على الثبات بتقدير الشرع ذلك القدر المعين وهذا انما يكون في جنين الامة فان
الموجب في جنين الامة نصف عشر قيمته لو كان حيا ان كان ذكرا وعشر قيمته حيا ان كان أنثى من غير تعيين قد يعين من البعد فضلا عن ان تبلغ خمس مائة
فحينئذ يحصل المرام من غير كلفة كما ترى قوله وقال مالك في مال لا يبدل الجوز وأقول في تعليلنا نظر لان مجرد كونه بدل الجوز لا يقتضي كونه في مال الجاني بل
لابد من ان يكون البديل أقل من خمس مائة درهم والبديل فيما نحن فيه تمام خمس مائة درهم وقيل فيها الفصل ان عدم التبعي والجنون خطأ وفيه الذي عليه على قوله
وكذلك جباية موجبا لخمس مائة فصاعدا ويكون ان يقال ان ندر سب مالك ان لا يجب بدل الجوز وعلى العاقلة فيه إذا كان أقل من ثلث الدية كما هو جازم
وما نحن فيه كذلك فيكون هذا التعليل من قبل ذلك ولكنه من باب رد المخالفات على المخالفات تأمل نقض قوله ولأنه بدل النفس ولهذا سماه عليه السلام دية
حيث قال دية أقول في الاستدلال على أنه بدل النفس تسمية النبي عليه الصلوة والسلام دية بحث فانه عليه السلام سمي كثيرا من بدل الأعضاء والاله
دية التي ترى إلى ما في فصل ما دون النفس ان سعيد بن المسيب رضي الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في النفس الدية وفي اللسان الدية
وفي المازن الدية وهكذا كتب لعمر بن حزم وكتب له أيضا وفي الجنين الدية وفي أحد ثمان نصف الدية التي التي غير ذلك فليتنامل في الدفع قوله الا ان الجوز
لا يغفل ما دون خمس مائة قال صاحب النية قول المصنف رد به متعلق بقوله وحج على العاقلة عندنا إذا كانت خمس مائة وكان يقول إذا كانت الغرة أقل
من خمس مائة درهم لا تغفل العاقلة ولنا فيه نظر لان في جنين الامة العاقلة على العاقلة أصلا لان الواجب في جنين الامة على الضارب مطلقا انتهى أقول
نظروا ساقط لان قول المصنف رد العواقل لا يغفل ما دون خمس مائة انما يدل على انما يغفل خمس مائة فصاعدا بطريق مفهوم العاقلة وهو ليس بمعتبر
عندنا ولين سلمنا اعتباره عندنا ايضا في الروايات في مفهوم قولنا المذكور انما يغفل خمس مائة قلنا في الجاهلية انما تغفل ما في كل مادة حتى يرد انقض بالواجب
في جنين الامة فانه بلغ خمس مائة بحيث يكون على الضارب لا على العاقلة وقال صاحب النية قول المصنف رد لان العواقل لا يغفل فيما دون خمس مائة
جواب ما يقال ان حديث يدل على ان الدية على العاقلة قليلة كانت أو كثيرة وقدم قديم لم يقولوا إذا كانت خمس مائة وقد علمت ما ير عليه من النظر انتهى أقول

ولما نظر إليه لان فقال له كبرياي اعن في هذه المصائب ما اصابك من امتهد به في فعلك الجبن فحين لم ابد لنفسه فيقول لها وقال ايوسف ربي عني ضمان المصعبان لا اشغصت لكم اعترافا فاجبت
الربما هو هذا لان السحان في قتل الرقيق ضمان بميل عند الله انك انشاء الله تعالى استعصما احقا صلاصلا قال فان ضيبت فاعترفت الربى بانى لبطنها ثم القته حيا ثم مات ففقدته
حيا ولا تجتلب الدنيا طامع مات بعد العشي لانه قتله بالنهر السابق وقد كان في حال التارق فلما انما القيمه دون الوية وجب قيمته حيا لانه صار قاتلا بايادهم حتى نظرنا الى
حالة السبيل المتلف قبل هذا عند ما وعد محمد بن بقر قيمته ما بين كونه مضرا بالى كونه مفيدا بالى لا اعتاق قاطع السيرة على ما بان لك من انشاء الله تعالى قال لا لكفاة
في الجبن وعند انشاءه لم يولد له ثم فوجئ بال كفاة واختار له الوفاء له ثم فوجئ بال كفاة واختار له الوفاء له ثم فوجئ بال كفاة واختار له الوفاء له ثم فوجئ بال كفاة واختار له الوفاء له
مخلوفا هذا المثل ان الله تعالى فصل الوفاء له ثم فوجئ بال كفاة واختار له الوفاء له ثم فوجئ بال كفاة واختار له الوفاء له ثم فوجئ بال كفاة واختار له الوفاء له
العبد والذليل من عند ذاك انك انما جعلتكم وكان هذا المثل من رتبته وعونه العطفة والدم فكأن لنا والله علم

باب ما يحذر في الرحل في الطريق

[illegible]

وہو عدم وجوب نقصان کذا فی العنایتہ اخذ من التمسایۃ واور بعض الفضلاء علیہذا الجواب حیث قال
نقائس ان یقول النص وہو قولہ صل علیہ وسلم فی الجہنم غزوہ شمشاد فلا حاجۃ الی الا حاق انتہی اقول ہذا عجیب
مثلاً فان یضمون ایرادہ مع جوابہ مذکور فی شرح تاج الشریعۃ ہنا بکذا فان قلت عسما
قولہ علیہ السلام فی الجہنم غزوہ اوامہ پتیا دل المتنازع فنیہ قلت لا بد من ہما فیصیر کہانہ قال فی املات الجہنم غزوہ والشک وقع فی ذلک انتہی تامل
تفصیل جوابہ بعض صاحب قولہ ولما نہ بدل فی کل طرف لا یجوز الا عند طرہ الانتقصان ولا مستحبہ فی زمان الجہنم فکان بدل نفسہ فیکون ہما اقول ہذا
ان یقول ان ارادہ بدل نفسہ من کل الوجوہ کما ہو الظاہر من سیاق تعلیلہ کیون ہا ذکرہ ہنا من اقصا ما قالہ فیما قبل من انہ ان کان بدل نفس من حیث
انہ نفس علی حلقہ فہو بدل عضو من حیث الانتقصان بالام وان ارادہ بدل نفسہ من وجہ الا کیون ہما ویل علی مدعا نا وافعال ما قالہ لہ المشافعی ردہ ص ۱۰۰

من وجه وضمان الاجزاء او يوخد مقدار ما من الاصل فليقابل

باب ما يحدثه الرجل في الطريق لما فرغ من بيان احكامه تبعيداً بقدره الاول كخبره انه اصلاً لا يقتل الماوية طهه ولو كونه

اكثر وقوعها كان اسس حاجته الى معرفة احكامه قوله ويسع للذي علم ان يتبع به المغير بالتمسك بالانه حق المرد ولا ضرر فيه فيلحق به ما هو في معناه او المانع
 متعنت اقول هذا المقام محل الكلام فان المدعى هنا وهو ابادة الانتفاع بالامور المذكورة انما للذي علمها المغير بالمسلمين ملكه متفق عليها بين الامم
 ودليله المذكور في الكتاب التمشي الاشع هل يحجزه الله اما اوله فان قوله فيلحق به ما هو في معناه ليس تبام على اصل الى حقيقته والى يوسف رحمه الله عليه
 صاحب في الشرح وعاشه المتغيرات ان اسما ان لكل احد من عرض الناس لما كان اذ وميا ان يمنع اقل من الوضع سواء كان فيه ضررا ولم يكن الاراد
 الوضع بغير ان الام لان فيه الافتيات على راي الامام فيها التبرير فكل احد ان يكره عليه فظهر منه ان عمل ذلك والانتفاع به لا يثبت على امر منكر على اصلها
 وهو الافتيات على راي الامام فيها التبرير وان لم يضر بالمسلمين فلم يقدور عندهما ان يكون ذلك في معنى المرد والذي لا يثبت على امر منكر اصله
 يصح المحاق ذلك به وانما ثانيا فلان قوله اذ المانع متعنت ليس تبام ايضا على اصلها قطعا اذ لا يصح عندها كون المانع متعنتا لما فيها الى جواز منعه
 شرعا وقد عرفت كون نهبها ذلك ودليها الذي اقاما عليه متعنت قوله وكذا لك اذا سقط شيء مما ذكرنا في اول الباب قال الشرح يعني الكيف في
 الجرح من اقول محل قول المصنف ره هذا مستدرك لان امر انفا من لفظ مختصر القدوري وهو قوله واذا اشرح في الطريق روتنا او نيزا او نحوه
 سقط على الانسان فطلب فالدية على عاقلة كان تنافا ولا جرح ما ذكر في اول الباب اما للغير اب فظهر كاسترى واما للغير ذلك فلم يجرم قوله او نحوه فلا حاجته
 الى ما ذكره المصنف ره هنا بل لا وجه للفظ وكذلك سيما بالنظر الى اليزاب تامل قوله وكذا انما تشر بقضه انسان اعطيت به واتبه اقول فيه نوع تسابل
 واب المسئلة السابقة وجوب الدية على العاقلة وفيها اذ اعطيت به واتبه تجب ضمانا في ما له صرح به في الكافي وغيره وكذا يقتضي الاختصار في الجواب

ولو استأجرت الدار لغيرك لا يخرج النجاسة فوقع قتل من ثانيا قليل ان يفرغوا من العمل فالتفت عليهم لان التفت بغيرهم وبالماء
يخرج عن المكين اجماع سلبا الى باب الدار وهذا لانه انتخب عليهم قتلهم وجبت عليهم الكفارة والقتل غير داخل في عقابهم فلو لم ينفق
فما عليهم فيه فاقصروا عليهم وان سقط بعد فزاعهم فالضمان على رب الدار استحسانا لانه صرح الاستحسان حتى استحقوا الاجرة وقدم فعلهم
بما رآه واحدا حقا فانقل فعلهم عليه فكأنه فعل بنفسه فلهذا التفتهم ولكن اذا أصبت الماء في الطريق فغضب به انسان او دابة
وكن اذا ارش الماء او روضا لانه متعدي فيه بالحوادث الضمنية بالمأثرة بخلاف ما اذا فعل ذلك في سكة غير نافذة وهو من اهله او
قد ادوا ومنه متاعه لان لكل واحد ان يفعل في ذلك فيهما كذا من ضرورات السكنى كما في الدار المستأجرة قالوا هذا اذا ارش ماء
كثيرا بحيث يترى به عادة اما اذا ارش ماء قليلا كما هو المعتاد والظاهر انه لا يفسد في به عادة لا يصح من

وغيره تحقيق في قوله او عطيت : واية الهم الا ان يكون المراد بكلمة كذا هو التثنية والتشريك في مجرور وجوب الضمان لاني وجوب على الوجه الخامس المذكور
فيما سبق في قولنا اذا تضرع نفسه الشان وقوله او عطيت به واية كذا خلاف الظاهر من العبارة فوضع التثنية قولهم ولو استأجرت الدار لغيرك لا يخرج النجاسة
او الفاعل فوق قتل انسانا قيل ان يفرغوا من العمل فالضمان عليهم الخ قال شيخ الاسلام هو على وجوده ان قال يخرج النجاسة لاجرا وانما اجابا على فساد
فانه ملكي اولى حق اسراج النجاسة من القديم ولم يعمل العلامة بخلاف ما قاله ففعلوا ثم سقط فاصاب شيئا فالضمان عليهم ويرجعون بالضمان على الامر قياسا
واستحسانا وسواء سقط قبل الفراغ من العمل او بعده لان الضمان وجب على العامل بامر الامر وكان له ان يرجع به عليه كما لو استأجر غيره لغيره لانه شاة ففعل
الشاة بعد الذبح فلم يستحق ان يضمن الذبح ويرجع الذبح به على الامر لانه عذر كذا وكذا وان قال لا تجزى اشترى اجنا على فساد ادى واخرجه من ليس له حق
اشترى النجاسة القديم ولم يجزى حتى يواجها بامر ثم سقط فاصاب شيئا ان سقط قبل فزاعهم من العمل فذلك على جواب لانه امرهم بالمعصية مما يملك مباشرة
بنفسه وقد علموا انفسا والامر فلم يحكم بالضمان على المستأجر كما لو استأجر لغيره شاة ففعلوا ثم سقط فاصاب شيئا لم يرجع به على الامر وكذا لو استأجر لغيره لغيره
بنياني وسط ثم سقط فاصاب شيئا لم يرجع به على الامر في الاستحسان ان يكون الضمان على الامر لان هذا الامر صحيح من حيث ان فسادا وملك له من وجه على
ان يباح له الانتفاع بشرط السلامة ولكنه غير صحيح من حيث انه غير مملوك له حيث لا يجوز له سببه فمن حيث ان الامر صحيح فيكون قرار الضمان على الامر لغيره القصور
من العمل ومن حيث انه فاسد فيكون الضمان على العامل قبل الفراغ من العمل على ما بهما وظاهرا شبه الصحة بعد الفراغ من العمل اولى من اظهاره قبل الفراغ
لان امر الامر مانع من حيث انه يملك الانتفاع بنفسه واداره وانما يحصل له المنفعة بعد الفراغ من العمل كذا وكذا جمهور الشراح هنا اقول نبرة الوجود في نبرة
المسئلة بالتفصيل والبيان وان كان مما قاله شيخ الاسلام وارتضا جمهور الشراح لكنه مشكل عندى من وجوه الاول انه قوله لواني تباين جوال لقيت
في الوجه الثاني والثالث من الوجود التي ذكرها لانه امرهم بالايك مباشرة بنف قد علموا انفسا والامر وبما تميم فيما اذا اخبرهم بان ليس له حق في ذلك
لا فيا اذا لم يجزى من نيك اذ لا علم لهم انفسا والامر في هذه الصورة وقد سويها في وضع المسئلة في الوجه الثاني والثالث حيث قالوا واخرجه من ليس له
حق اشترى النجاسة في القديم ولم يجزى من الثاني استمر قالوا في بيان وجب الاستحسان في الوجه الثالث امره غير صحيح من حيث ان فسادا وغير مملوك له
حيث لا يجوز له بيعه وجعلوا الضمان من نبرة بحيثية على العامل قبل الفراغ من العمل مع ان رخصته نبرة بحيثية في فسادا وغيره فيما نحن فيه غير ظاهرة لانه لم يامرهم
ببيعه ولم يفعلوا ذلك حتى يفسد امره بذلك لكونه غير مملوك له من نبرة بحيثية وبحسب الضمان على المنفعة قبل الفراغ من العمل بل مرهم بالانتفاع بذلك بانفسه
النجاسة لغيره ففعلوا ذلك ولا شك انه مملوك له من حيث الانتفاع به كما صرحوا به فكيف يفسد امره من نبرة بحيثية حتى يحسب الضمان عليهم قبل الفراغ من
العمل بناء على فساد الامر والثالث استمر قالوا في الوجه الاول الضمان على الاجرا ويرجعون به على الامر قياسا واستحسانا وسواء سقط قبل الفراغ من
العمل او بعده وقالوا في الوجه الثالث وفي الاستحسان ان يكون الضمان على الامر والظاهر منه ان يكون الضمان في الوجه الثالث في جواب الاستحسان
على الامر تبدا مع ان الفتحة تقتضي اولوية كون الضمان في الوجه الاول ايضا اذا كان السقوط بعد فزاعهم من العمل على الامر تبدا لان انفسا كان في نفسه
مغروبا يقول الامر ملكي اولى حق ذلك الفعل من التذرية بخلاف الوجه الثالث في الغرض من الاشتراك بينهما في بقاء الامر كما ترى ثم اقول في المصنف
في نبرة المسئلة وتعليقها لا يوافي ما ذكره الشراح ههنا من التفصيل المنقول عن شيخ الاسلام بل ياباه جابا فان المصنف رجح المسئلة على جليل جها
السقوط قبل فزاعهم من العمل والظاهر انه بعد فزاعهم من العمل حكم احدهما فانما الحكم الاخر مطلقا وقال في تعليقه الاول ان التفت كان يفعلهم وان فعلهم

وليكن الموروث في موضع صلب الماء فيسقط لا يضمن الراش لأنه صاحب علة وقيل هذا إذا رشح بعض الطريق لأنه محدد موضعيا للموروث ولا يضمنه
فإذا تعذر الموروث على موضع صلب الماء مع علة بذلك لم يكن على الراش شيء وإن رشح جميع الطريق يضمن لأنه محدد طريقا للموروث وصح
الحكم في الخشبية الموضوعة في الطريق في أخذها جميعا وبعضها ولو رشح فناءها فوات ما دون صلبه فحق ما عطف على الأثر استحقاقا وإذا
استأجر حيزا يتيقن له في فناء حائزته فتعقل به الإنسان بعد فراقه من العمل فحق يجب الضمان على الأثر استحقاقا ولو كان أكثر من ذلك وان تلت
الطريق فالضمان على الأثر لفساد الأثر قال من حفر بئر في طريق المسلمين أو وضع حجرا فسد لك الإنسان فدينه على عاقبته وإن تلت
بجيرة فضاها في طائفة متعده فيه فضمن ما يتولد منه عذران العاقلة تتحمل النفس دون المال فكان ضمان البجيرة في مالها والقاء للتراب
والتحاذي الطين في الطريق بمذلة القاء الحجر والخشبية لما ذكرنا فوجدنا ما إذا أفسد الطريق فحطت بوضعه ككتفه الإنسان حيث لم يضمن لأنه ليس
بمستعمل فاستحقاقا أحدنا مستحقا فيه أما فصد دفع الأذى عن الطريق حتى لو وضع الكفاية في الطريق وتعلق به الإنسان كما قلنا
لنعتد به فسد الطريق فحق الضمان على الإنسان فالضمان على الإنسان لأن حكمه عند قتل نفسه الفلح وإشغله وإزالة الغسل بالفحل الثاني موضوع آخر

تماما في وجب عليهم الكفارة أو نقل غير ذلك في عقده فلا تسبب فاعلم إلى رب الدار فاقترع عليهم ولا ينبغي أن نبدأ التعليل ليقضي أن يكون الضمان عليهم وإن لم يجزوا به
على الأمر في صورة السقوط قبل فراقهم من العمل مطلقا إلى الوجه الأول أيضا من الوجه الثاني ذكرنا الشرح لتنازع شيخ الإسلام وهو إذا أخبرهم الأمر بال
حقاني ذلك لأن فاعلم لما ألقب فاعلم في حق الأمر ولم يسلم إليه بل اقترع عليهم كان أخبرهم لم يمان له حقاني ذلك وهو من خبره أنهم بذلك مبيح قطع
ويعتق أن لا يتم في صورة السقوط قبل الفراغ من العمل التعليل الذي ذكره لوجوب الضمان على الأمر قريبا سواء أخصنا في الوجه الأول من الوجه الثاني ذكرنا
سواء سقط قبل الفراغ من العمل أو بعده ليقول لهم لأن الضمان وجب على العامل بالأمر وكان له أن يرجع به عليه فان فاعلم لما ألقب فاعلم في صورة السقوط
قبل فراقهم من العمل صار مطلقا الأمر الأمر جازع عقده فلم يكن بالأمر فاعلم كان وجوب الزمان عليهم بآمره بل كان يفعل أنفسهم ليقضي الضمان لا يتم فيه
الوجه الأول بالمستأجر غير وليد شاق لم يضمن المستحق بعد الذبح فلم يستحق أن يضمن الذبح ويرجع الذبح به على الأمر في صورة السقوط قبل الفراغ من العمل
فان فعل الذبح هناك لم يتقلب ما هو خارج عن العقيل وقع على ما هو الدخيل في العقد فاذا ضمن الذبح كان الحق الرجوع على الأمر بحكم التفسير بخلاف ما فيه
في صورة السقوط قبل الفراغ من العمل كما عرفت انفا انتهى ثم ان بعض الفضلاء قال ههنا لا يقال فرق بين ما ذكرنا الكتاب وهذا المنقول فان ما ذكرنا الكتاب
محملة مباشرة وإنه تجب الكفارة فلا فرق بين علم المصلحة وعدم علمهم بفساد الأمر في وجوب الضمان قبل الفراغ ولا يتصور الباشرة بعده فيكون بالتسبب
لأننا نقول الشارع الجناح مطلقا مباشرة فلما أشبهه بغير الشاة وبجى من الشارع أيضا يعني صاحب الشاة أقول جوابه ليس بسببه بل لا قيل أصدا بشر
الجناح مباشرة المتقن في صورة السقوط بعد الفراغ من العمل كيف ولو كان مباشرة له بعده فلا يخفى بان يكون مباشرة من العقد أو من الأمر ولو كان مباشرة
من العقد لوجب عليهم الضمان والكفارة قطعا كما في السقوط قبل الفراغ ولم يجيب عليهم بعده شيء من مابيل وجب الضمان على الأمر وهو رب الدار حسانا كما ذكرنا
في الكتاب ولو كان مباشرة من الأمر وجب عليه الكفارة لا محالة ولم يقل به أحد في التشبيه بغير الشاة إنما وقع في صورة السقوط قبل الفراغ الثاني صورة السقوط
بعده والذي ينبغي من الشارع أيضا لا بد وان يحل على كون الشارع الجناح مباشرة في الصورة الأولى لا في الصورة الثانية وأما كون الشارع الجناح
مطلقا فعلى ما وان لم يكن مباشرة للمتقن في صورة السقوط بعد الفراغ فبغير غافيه للكلام وغير مفيد في دفع السؤال الذي ذكره كما لا يخفى قوله ولو لم يكن
في موضع صلب الماء فيسقط لا يضمن الراش أقول في تحريره نصفه ههنا تسمى وهو ان الظاهر من قوله فيما مرنا وكذا إذا رشح الماء بعده قوله وكذا إذا رشح
أن يسكت رشح الماء فيأمر مسأله صلب الماء وقد ذكره ههنا الصب في أصل المسألة حيث قال ولو تعذر الموروث في موضع صلب الماء وذكر الرشح في جوابها حيث قال
لا يضمن الراش فلم يلبث جواب المسألة ويمكن أن يمتد عنه بأنه إنما فعل بهذا الإيالة إلى اتحاد مسلكي الصب والرشح في أنها الحكم مع الاتحاد والى علم غناهما
من قبل قوله وإذا استأجر حيزا يتيقن له في فناء حائزته فتعقل به الإنسان بعد فراقه فحق يجب الضمان على الأمر استحقاقا قال في العناية لم يفسد
بان ذلك إذا علم الاجير ان الفناء لغير الأمر وإذا لم يعلم وفي الجاهل الضغير لا مام محبوبا ما يدل على أن هذا الجواب الذي ذكره في الكتاب فيما إذا كان الجاهل
بجيب أنه المستأجر حيث قال وان استأجر حيزا يحضر له بئر في الفناء فحفر ذات فيه الإنسان أو دابة والفناء غيره فان كان الاجير عالما به فالضمان
على الاجير وان لم يعلم الاجير ان الفناء للغير فالضمان على المستأجر لأن الاجير لم يعلم نفسه والأمر استحقاقا أقول ما ذكره الامام المحمدي في جامع
وان دل على أن الجواب الذي ذكره في الكتاب فيما إذا كان الاجير بحسب ان الفناء للمستأجر الا أنه يدل بالطلاق على أن الجواب في
موت الإنسان فيه بعد فراق الاجير من العمل وقبله سواء أذكر في الكتاب مقبى يكون موته بعد فراقه به بعد فراق الاجير لم يفسد

وهذا اللفظ يشمل الوجهين في الفرق ان حاكم الشيء فاصد حفظه فلا يخرج في التعبد بل وصف السلامة واللا بد من تعبد حفظه واللبس
 في غير ما التعبد بما ذكرناه فلهذا ما كان مطلقا ونحن نجد انه اذا لم يكن له ما كان له ان كان له ما كان له ان كان له ما كان له
 التعبد بالشيء فلهذا ما كان مطلقا ونحن نجد انه اذا لم يكن له ما كان له ان كان له ما كان له ان كان له ما كان له
 فمن كان له ما كان له ان كان له ما كان له ان كان له ما كان له ان كان له ما كان له ان كان له ما كان له
 باذن واحد من اجل التعبد كما في حاشيته رد وهو الفرق ان الذي يبرهنا بتحاكي بالمسجد لا هله دون غيرهم كغيرهم الا ما دام واخذوا المولى ونظرنا باليد
 واغلا فيه ونكرنا الحجة اذا سبقهم لها غير اهلها فكان نعتهم مباحا مطلقا غير متعبد بشرط السلامة وفعل غيرهم نعتهم مباحا مطلقا مطلقا
 السلامة وتصدق الفرية لا نساخ الغرامة اذا اخطا الطبيب كحما اذا لغوا بالسلم يادى على الزنا والطريق فيما نحن فيه
 الاستين ان من اهله قال وان حاشيته رجل مضمم فخطبه رجل لم يتبين ان كان في الصلوة وان كان في غير الصلوة نعمنا وهذا عندنا في حاشيته

نبيك ليس لي على الاختصاص حق المحض في حق ان يكون اللام في المالاختصاص فيجوز ان يكون فناداه حتى عامه المسلمين او مشبهه بان كانت
 غيرنا فقرة كما مر مثله فلا يخالف الظاهر بل يطلق يرد في التشرع فيه ان يجوز لكل احد التصرف في حق العامة بشرط السلامة ولا ينافي فينا قول المصنف
 في تعليق وجبة التماس لانهم علموا الفساد الامر فاعترضهم لان فساد الامر متقرر على كل من لا يتاملين اما على احتمال ان يكون المراد ليس لي فيه حق
 اى لا على الاختصاص لا على الاشتراك فظاهر واما على احتمال ان يكون المراد ليس فيه على الاختصاص حق المحض فلان الامر بالمحضر في حق العامة او في
 الحق المشترك بدون اذن الشريك فاسر لانه تعد ولا نفع له بنفسه فمختلف به انسان او بهيته يجب عليه الضمان قوله وهذا اللفظ يشمل الوجهين
 قال جمهور الشرح اشار المصنف به بقوله وهذا اللفظ الى قوله فخطب به فهو ضامن في اراد الوجهين في قوله يشمل الوجهين تألف الانسان بوقوع الشئ
 المحمول عليه وتلقه بالتعثر به بعد ما وقع في الطريق اقول ما ذهبوا اليه من كون قول المصنف به وهذا اللفظ اشارة الى قوله فخطب به فهو ضامن فاسد
 من وجهين احدهما انه لو كان قوله فخطب به فهو ضامن يشمل الوجهين وهما تألف الانسان بسقوط المحمول عليه
 وتألف تعثره به بعد سقوط ذلك لكان قوله وكذا اذا سقط تعثره الانسان بعد قوله فخطب به فهو ضامن مستدركا محضانا فيهما انه لو كان
 مراد المصنف به ذلك لذكر قوله وهذا اللفظ يشمل الوجهين قبل ذكر المسئلة الثانية وهى قوله وان كان ردوا قد نسبته فسقط فخطب به الانسان لم يضمن
 لاجلنا في بيان ما في المسئلة الاولى من كمال المسئلة الثانية بلا امر داع اليه وقال صاحب العناية بعد ان شرح المقام على ما ذهب اليه جمهور الشرح فغيره
 لان قوله فخطب به معطوف على قوله فسقط على الانسان وذلك لا يشمل التعثر به ثم قال ولعل المصنف به نظر الى المعطوف مع قطع النظر مع المعطوف عليه
 انتم اقول ان قوله ولعل المصنف به نظر الى المعطوف مع قطع النظر عن المعطوف عليه مما لا معنى له لان قوله فهو ضامن جواب مجموع المعطوف والمعتطف
 فكيف يتصور صحة المعنى مع قطع النظر عن المعطوف عليه وانا تعجب من هؤلاء الشراح كيف حملوا مراد المصنف به ذلك المتفطن اخرج على ما ياباه
 من له ادنى درية بالساليب الكلام وجعل تاج الشريعة قول المصنف به وهذا اللفظ اشارة الى قوله فخطب به الانسان لم يضمن وهو الحق الصريح عند
 ايضا فانه مضمون من المذوات المذكورة كلما اورد صاحب العناية بعد ان نقله حيث قال وفي بعض الشرح جعل قوله وهذا اللفظ اشارة الى
 قوله فخطب به الانسان لم يضمن هو بالنسبة الى الرد فاسد لان موت الانسان بسقوط الرد عليه غير متصور انتهى اقول رده مردودا لا يخفى
 يتصور ان يسقط الرد على ثم الصغير بل على ثم الكبير ايضا في حالة النوم بل في حالة اليقظة ايضا فيتحقق بذلك فيموت نعم تحقيق مثل نبيه الصوف
 نادر لكن امكان وقوعه كاف في تعميم المسئلة كما لا يخفى ثم ان بعض الفضلاء قصد اجواب عن صاحب العناية بوجه آخر قال ولكن اقول المراد
 قوله فسقط فخطب به الانسان لعني ان هذا اللفظ يشمل الوجهين بخلاف قوله فسقط على الانسان فمراده الفرق بين اللفظين نفسهما مع قطع النظر عن
 ولو سلم فالمراد بالرد مطلق اللباس مجازا لا خصوصه الا يرى الى دليله الى هنا لفظه اقول كل من مقدمات كلامه كاسد اما قوله لعني ان هذا
 اللفظ يشمل الوجهين بخلاف قوله فسقط على الانسان فمراده الفرق بين اللفظين نفسهما مع قطع النظر عن الغير فلان الفرق بين اللفظين نفسهما بدون
 ان يكون له تاثير فيما نحن فيه من المسئلة يكون خارجا من النقص بل يكون بمنزلة اللغوس من الكلام ههنا ومثله لا يليق بمن له ادنى تمييز فضلا عن
 المصنف به الذي هو علم في التحقيق واما قوله ولو سلم فالمراد بالرد مطلق اللباس مجازا لا خصوصه فلان المجاز لا بد فيه من قرينة ولا قرينة فيما
 نحن فيه واما قوله الا يرى الى دليله فلان عموم الدليل لا يقتضي عموم المسئلة الا يرى ان كناية الكبرى شرط في انتاج الاشكال الاول مع

بما

من

التي

وقال لا يصح على كل حال تركه ان جالساً للقرأة القرآن او لتعليم الصلوة او تأم في أثناء الصلوة او تأم في غير الصلوة او تركه في
 ما زاد عليه من غير وجه من وجه هذه الاختلاف واما المصنف فقد قيل على هذه الاختلاف وقيل لا يصح بل بالافتقار الى ان المسألة انما هي في
 والترك لا يمكنه اداء الصلوة بالجماعة الا بانتظارها فكان الجواب من جهة ما حاكاه من جهة رات الصلوة او ان المنتظر للصلوة في الصلوة حكماً
 بالحدوث في بعض من اذا كان في الصلوة ولذا ان المسجد في الصلوة وهذه الاشياء ملحقة بما فلا بد من اظهار التفات في جعلنا الجواب في
 صاحباً مطلقاً أو الجواب ما يقتضي به صاحباً مقيداً بشرط السامعة ولا عزم ان يكون الفعل صاحباً أو من ذلك اليه وهو مقيد بشرط السامعة كما
 الى الكفاية الى الصلوة والمشي في الطريق والمشي في المسجد اذا وطئ غلوة والنوم فيه اذا انقلب على غير وجه وان جلس رجل من غير العزيمة
 في الصلوة ففصل به احسانه ان لا يصح ترك المسجد بنى الصلوة واما الصلوة بالجماعة ان كان موقفاً الى اهل المسجد فكل المسلمين ان يصلي فيه وحده

مع كون التسمية خاصة قوله وقال لا يصح في الوجهين اي فيما قبل ذلك اشارة في قوله فيما اذا نزع العزيمة قال صاحب معراج الدراية قوله وقال لا يصح في
 الوجهين وبما اذن الامام والشيعة او عدم اذنها وتبعه الشارح العيني اقول تفسير الوجهين هنا بما ذكره في ذلك الشارح ان الاطلاق الشرح كما لا
 على ذي مسكة قوله ولو كان جالساً للقرأة القرآن او لتعليم الصلوة او تأم في أثناء الصلوة او تأم في غير الصلوة او مرفية ماراً وقعية في حديث
 فهو على هذا الاختلاف قال صاحب العنايت في شرح نهج المحمل ولو كان جالساً للقرأة القرآن او لتعليم الصلوة او تأم في أثناء الصلوة او تأم في غير الصلوة او مرفية ماراً وقعية في حديث
 او تأم في أثناء الصلوة او في غير الصلوة او مرفية ماراً وقعية في حديث قال المصنف رده جنوبي على الاختلاف وهو اختيار بعض اصحابنا واختاره
 ابو بكر الرازي وقال بعضهم وهو اختيار ابو عبد الله الجرجاني في كتابه بل لا نعلم فيه بالاتفاق اقول في تقريره فان الاختلاف بين اصحابنا و
 الى بكر الرازي قول بعضهم الى عبد الله الجرجاني قول البعض الاخران ما هو في اذ قصد للعبادة بان كان في غير الصلوة او قصد للتدريس في تعليم التسمية
 الاحتكاك او قصد تبركاً لله سبحانه وتعالى او قصد للقرآن فشره انسان فمات وبما في اذ قصد للتدريس او تأم في أثناء الصلوة او تأم في غير الصلوة او مرفية ماراً وقعية في حديث
 فمات فمات اختلاف بين ابي حنيفة راجع وصاحبه بل اختلاف من اصحابنا على ما بين وفصل في الذخيرة والمحيط الى ما في وذكر في التسمية ايضا نقلنا
 عن الذخيرة ولا ريب ان ما ذكره المصنف رده هنا من الصور فقال فهو على هذا الاختلاف يشتمل القسدين فكيف يتم قول صاحب الكافي في الاطلاق وهو
 اختيار بعض اصحابنا الى آخر كلامه ثم قال صاحب العنايت ولما قل ان يقول في عبارة الكتابية تكراراً لانه قال وان كان في غير الصلوة ضمن في غير الصلوة
 يشمل هذا المذكور كله والجواب ان قوله وان كان في غير الصلوة ضمن في غير الصلوة ويشتمل هذا المذكور كله لفظ
 الجماع الصغير وقوله ولو كان جالساً للقرأة القرآن من لفظ المصنف رده بيان لذلك انتهى اقول في كل واحد من سؤالي وجوابه سقاه في الاول فلان
 وضع المسئلة فيما قال وان كان في غير الصلوة انما كان في الجلبوس في المسجد فكيف يشتمل قوله وان كان في غير الصلوة ضمن في غير الصلوة ومنه الميسر من
 جلس الجلبوس كالنوم فيه في أثناء الصلوة او في غير الصلوة والمروية ماراً واما في الثاني فلان لفظ الجماع الصغير يختص بالجلبوس في المسجد ولفظ المصنف مشتمل
 للجلبوس وغيره كما عرفت انما فكيف هذا بما نال ذلك ثم قال وقوله فهو على هذا الاختلاف يغير اتفاق المشايخ على ذلك ليس كذلك بل هو على الاختلاف كما
 اقول لانه لا يغير اتفاق المشايخ على ذلك ان يكون مختاراً لمصنفه ايضا ما اضراره ابو بكر الرازي فينا على ذلك لم يذكر القول الآخر ومثل في
 بعض نفي كلمات المشايخ ثم قال وكان من حق الكلام ان يقول فقد قيل على الاختلاف وقيل لا يصح بل بالاختلاف كما قال في الاحتكاك انتهى اقول
 سران المصنف ه لم تيسر هذا هو ان ما ذكره من الصور مشتمل على ليس من جنس العبادة ايضا ولم يقل احد بان لا يصح في هذا القسم بل اختلاف كما بينا في قبل
 فلو قال المصنف مشتمل ما زعم صاحب العنايت في حق الكلام لكان كلامه كمالاً كلام ذلك الشارح في شرحه كما حديث يلزم ان يدرج في اختلاف المشايخ
 الموافق ايضا فقال فهو على هذا الاختلاف بالسبب جريا على اتفاقهم على وقوع الاختلاف فيما هو من غير جنس العبادة واختيار الماء واختاره ابو بكر الرازي
 فيما هو من جنس العبادة تامل فان هذا معنى لطيف وتوضيح حسن فقولهم لانه ان المسجد انما هو للصلاة والذكر ولا يمكنه اداء الصلوة بالجماعة الا بانتظار
 فكان الجلبوس سباحا الى آخره اقول بعد التحليل قاصر عن فائدة مدعاها من بعض من لمسا كل المذكور كالنوم في المسجد والمروية وقعية في حديث فان شئنا
 منها ليس من الصلوة ولا من الذكر ولا من ضرورات الصلوة ولا من الانتظار للصلاة فلا يتم التعريب

[illegible]

تاریخ

[illegible]

الصالح لا يطل اجابة بل يقرب بان الصالح لا يسطع موجب الجناية بل غيبة على حالة مومض كين و قد مره و اسنه صدر كتاب الجنايات بان موجب التسليم العرفي
الا ان يعنفوا اوليا و ايضا احوافه جعلوا الصالح كالعقوفى استعاطا لوجوب الجناية وان اريد بذلك ان الصالح لا ينافى ثبوت موجب الجناية في الاصل بل يثير كذا
حيث وقع الصالح عنه على مال وان سقط بعد تحقق الصالح فهو مسلم لكن لا يحميه قوله فاما التطل الجناية لانه يتبع العقوبة فلا ينافى من عدم بطلان الجناية بمعنى ثبوتها في الاصل
اقتناع العقوبة بعد تحقق الصالح عنهما هو امحال فبان غير بل لا يحميه الفرق راسا بين مورد في العقوبة الصالح و العقوبة ايضا لا ينافى في ثبوت موجب الجناية في الاصل بل يثير كذا
قوله ومن اتهم جازم ثم قال لما قلعت يدك انت حتى وقالت بل فقلت وانا حرة فاقول قولها قال صاحب معانية نه لم سكت ايضا بنا على سناد الاقرار في حالة ثبوت
لضمان اقول ليس نه بالسديد لان معنى نه المسئلة التي جوابها كون القول قولها ليس على اسناد الاقرار على حالة منافية للضمان كما في المسئلة التي جوابها
كون القول قولها ليس على اسناد الاقرار على حالة منافية للضمان كما في المسئلة الاولى والا لما كان القول قولها بل كان يجب ان يكون القول قول لم
كما في المسئلة الاولى واما معنى نه المسئلة على انه ان قول سبب للضمان ثم ادعى ما يبره فلا يسمع قوله الاجبة كما يشهد ما ذكر في الكتاب في تطيل جوابه المسئلة
بنا على قول محمدا و اسناد الاقرار الى حالة ثبوت الضمان الا ان قوله ليس ثابت في مورد لم يفرنا و كما هنا فلو استظهر الاصل انه لا ينافى بينا و نه المسئلة التي جوابها قولها
قال بونك كما صرح في الكتاب على قول قويا قوله و كذا فيضمن مال المحربي اذا اخذه وهو مستامن قال صاحب المعانية ليس له تعليق بان نحن في مورد مسئلة القطع
لكن ذكره بيان المسئلة اخرى صورة ترا مسلم دخل دار احرب بامان و اخذ مال محربي ثم اسلم المحربي ثم خرب ما اليها فقال له اسلمت اخذت منك ما لا وانت محربي
فقال بل اخذت مني وانا مسلم فاسما على الخلاف كذا قيل فان صح ذلك فوجه قول محمده انه استند اقراره الى حالة محمده منافية للضمان ووجه قول
لا ليس كذلك لان مال المحربي قد تضمن اذا اخذه وينا فكان قد اقر بسبب للضمان ثم ادعى ما يبره فلا يسمع الاجبة الى بنا كما مر اقول فيه بنبره الاحكام
اما اولان قول ليس له تعليق بان نحن في مورد مسئلة القطع مومض فانه وان لم يكن له دفعنا في مسئلة القطع نفسها الا انه تطير لها لا تشتر كما في الحالة حيث
لم يوجد في كل منها اسناد الاقرار الى حالة منافية للضمان عند ما يكونه تطير لما نحن فيه يتعلق بمحض به فان التطير كثير الوقوع في استدلالنا ثم شاع فيما
فصار قوله هنا و كذا فيضمن مال المحربي اذا اخذه وهو مستامن بنبره قوله فيما قيل كما اذا قال اخذته فقات ليك المعنى و معنى صحيحه الى اخذه واما ثانيا فاما
قوله ووجه قوله انه ليس كذلك لان مال المحربي قد تضمن اذا اخذه وينا ليس شريح مطالبين للمشرق واما المطابق لان يقال لان المحربي قد تضمن

اذا اجتهد مع مستحسن تدبر قوله وانفعه دفعته اليهم انما تأملناه لولي الخطاء وقلناه لغير العاني من ولي السرور عندنا الى حقيقته رحمه الله وقال لا يفسد
ارباعا الى آخره قال صاحب النهاية وحصل نهاما انفقوا عليه هو ان قسمة العين اذا وجبت بسبب بين في الذمة كما لغير بين في الشركة ونحوها كانت
القسمة بطريق العول والمضاربة لانه لا يضاف في الذمة فيثبت حق كل واحد منها على وجه الكمال فيصرف بجميع حصة اما اذا وجبت قسمة العين ابتداء

قال وان ادعى على واحد من عبدي سقطت عليهم وجه الفرق قد بينا من قبل وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم فعيته واحدا منهم
الاينا في ابتداء الامر لانه من غير خلاف ما اذا كان من غير خلاف ذلك بيان ان القاتل ليس هو واحد منهم فانهم يرون اذا كان القاتل منهم لكونه قاتلا فاحتمل ان احدهم
على يد القاتل وكان اهل الحلة لا يعرفون بغير ظهور القاتل بينهم لانه لا بد من ان يدعى القاتل على غيره او مقتنه دعواه عليهم وسقط فقد شرط قال
واذا اتفق قوم بالسيف فاحتمل ان قيل فغير على اهل الحلة لان القاتل بينهم والحق عليهم لان يدعي هو ولياء على اولئك او على رجل منهم
بعبته فاحتمل على اهل الحلة شئ لان هذه الدعوى تضمنت براءه اهل الحلة عن القسامة قال ولا على اولئك حتى يقيموا البيعة لان بغير ذلك لا يثبت
الحق للحادث الذي رتبناه فاما بسقطه الحق على اهل الحلة لان قوله حجة على نفسه ولو وجد قاتل في معسكره فامروا بقتله من اهل الحلة لا احد في اهل الحلة
وجد في جنازة او سقطا ففعل من يسكنها بالدية والقسامة وان كان خاف من الفسطاط فعلى اقرب الاخوية اعتبار الوليد عند ادعاء الملك
وقال صاحب الغاية هذا ولا يلزم بالحقبة ردها بغيره اليه في استحقاق الدية حتى قال في الدار السنية في رد البائع يوجب فيها قاتل ان لا يجزى عاقلة البائع لانه يبيع
لا بغير اليد فلم يثبت هنا بالملك الا بالبيعة انتهى وذكر في معراج الدراية ما يوافقه حيث قال وفي جامع الكرامسة اعتبر ابو حنيفة بغير الملك لا بغير اليد في البيعة
وبما لا يثبت ذلك الا بالبيعة فلا يرد نقضا عليه انتهى اقول نرا التوجيه شئ لان الملك في البيعة المستمرة كان للمشتري الاحمال ولذا انشا النزاع بين ابى حنيفة
وصاحبين في تلك المسئلة اذ لو كان الملك انشا المالك للمضارع خلاف واقامته بجهة من اهل الحلة على امره ان كان الملك هناك للمشتري فكيف يتحقق للمالك
اذا ذلك يد الملك اذ ثبوت يد الملك لا يقتضي ثبوت نفس الملك اليه فلا يفيدهم ان يجمع على الدار السنية في حاله واحدة بلكان وبما ملك التابع وبما لم يشتري جزء
محال وان اريد بغير الملك غير شتاه الظاهر ان اليد التي كان لصاحبها ملك في الاصل وان زال ذلك الملك في الحال بالبيع فما معنى اعتبار شئ ذلك الامر
الرائك في ترتيب الحكم لشئ على حاله وهل يلزم ان يبيد ذلك اصلا لانه لا يملك الا على ملكك بالمال الصادق قوله وان ادعى على واحد منهم غيرهم سقط
وقد بينا من قبل قال صاحب الغاية يريد به قوله هذا الذي ذكرنا اذ ادعى الولي القاتل على جميع اهل الحلة انتهى وقضى اثره العيني اقول الظاهر ان اراد به قولنا
ما اذا ادعى على واحد من غيرهم لانه ليس فيه نص فلو اوجبنا بالاقبال وهو متحقق فانه هو المطابق لانه المسئلة التي ذكرها لصنف رده هنا دون اصل
عليه الشارحان المزبوران كما لا يخفى فلو لم وجه الفرق هو ان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم فعيته واحدا منهم لا ياتي اياها الامر لانه
اقول القاتل ان يقول ابن اريدان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم دون ان يتعين خصوصه فهو مسلم لكن لا نسلم ان قبيته واحدا منهم
لا ياتي اياها الامر لانه لا يثبت ان ايتوا الامر اذ كان القاتل منهم دون ان يتعين خصوصه وقبيته واحدا منهم لزم ان يتعين خصوصه وان كان منهم لزم
ان يتعين خصوصه القاتل فيافي عدم تعيينه وان اريدان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم سواء اتعين خصوصه او لم يتعين فهو ايضا مسلم
اذا لا يفيدهم كون الجناية الصادقة عن واحد منهم عند تعيين خصوصه سببا لوجوب العزم عليهم جميعا الا يرى اذا اقر واحد منهم بعبته قبل القاتل الموجود بين اهل الحلة
او ثبت ذلك بالبيعة لا يجب شئ على غيره اذ اصابا فان قيل يجوز ان يكون سبب وجوب العزم عليهم جميعا عند تعيين خصوص القاتل منهم كونه قاتلا ايضا تقدير
تبركهم المنصرفة لعدم ختمهم من يد ذلك القاتل الظاهر كما لا يشعر به قول المصنف رده فيما بعد وهم انما يعرفون اذا كان القاتل فيهم كونه قاتلا تقدير بحيث لم يحدد
على يد القاتل فاما ذلك انما يظهر اذا علموا قاتل ذاك الظاهر فتم كذا المنصرفة واما اذا لم يعلموا ذلك بان كان قاتلهم فغيره فلا يلزم سلم ذلك مطلقا لعدم احتياطهم في حفظ
الحلة ليتمكن باذا اقر واحد منهم بعبته بالقتل او ثبتت ذلك بالبيعة فانه لا يجب على غيره شئ هناك مع تحقق ذلك لسبب فيه ايضا قاتل في التوجيه وذكر
في الشرح نقلا عن المبسوط انه روى ابن المبارك عن ابى حنيفة رده انه يسقط القسامة والدية عن اهل الحلة لان دعوى الولي على واحد منهم بعبته يكون له
لا اهل الحلة عن القسامة فان القسامة في قاتل لا يعرف فانه فاذا ادعى الولي انه يعرف القاتل منهم بعبته صار سببا للعزم عن القسامة وذلك صحيح منه انتهى
نزه الرواية انظر عندى دراية والده اعلم بالصواب قوله ولان اهل الحلة لا يعرفون بغير ظهور القاتل بين اهل الحلة لا يدعى الولي فاذا ادعى القاتل على غيرهم
دعواه عليهم وسقط تقديره شرط اقول ليكن هذا التعليل بما اذا ادعى الولي على واحد من اهل الحلة بعبته فاشتمل انهم لم يعرفوا بغير ظهور القاتل بين اهل الحلة لا يدعى
الولي فاذا ادعى الولي على واحد منهم بعبته دون غيره لزم ان يسقط العزامة عن غيره منهم فقد شرط العزامة وهو دعوى الولي عليهم فتكفي في الغرض وحده
لا يشترط دون التسع قال العيني فاعلم ان قوله وجه الفرق السقوط قال واذا استقر قوم بالسيف لم يوجب في كثير من الشرح والسند
لم يشهد اكثر الشرح استقرت قلت ومن هذا الوجه ما فيه من الوجهين كسائر ما عليه الفاسفة المصنفين قوله واذا اتفق قوم

يؤخذ منها كل الدية لما ذكرنا إذا كان جميع الدية في ثلاث سنين فكل ثلث منها في سنة وإن كان الواجب بالفعل ثلث دية النفس أو أقل كان في سنة واحدة وما زاد على الثلث إلى تمام الثلثين في السنة الثانية وما زاد على ذلك إلى تمام الدية في السنة الثالثة وما دبح على العاقلة من الدية أو على القاتل بان قتل كلاب ابنه عن أهله في مال في ثلاث سنين وقال الشافعي ما وجب على القاتل في ماله فهو مال لأن التاجيل للتخفيف لتعمل العاقلة فلا يلحق به العمد المحض ولأن القياس بإياه والشهرم ورد به مؤجلاً فلا يتعداه ولو قتل عشرة رجال خطأ فعلى كل واحد عشر الدية في ثلاث سنين اعتباراً للجزء بالكل إذ هو بدل النفس

ومن خرج العام القابل ويخرج ما كان كونه الخروج للعام القابل في الماضي بان خرج العطاء في الماضي للعام القابل أي لاجل العام القابل بطريق تعيين عطاء غلبت العام الآتي أيضاً المصلحة كنهت لا ينبغي تخلف في السنة الأولى أيضاً كلامه وهو أنه قال في جواب شبه المسئلة يؤخذ منها كل الدية ولا شك أن كل الدية تؤخذ من المطايا التي حرجت للعاقلة جميعها لا ما حرجت للقاتل فقط لأنه يمكن أن يقدّر المضاعف في قوله ولو خرج للقاتل أي لو خرج للعاقلة القاتل فله المضاعف طرقة معروفة فحينئذ يتخير جواز المسئلة كما لا ينبغي قوله يؤخذ منها كل الدية لما ذكرنا قال الشارح قوله لما ذكرنا إشارة إلى قوله لأن الوجوب بالقضاء أو قول أو لم يخرجوا اجتماع سنين الصواب في ذلك أن قوله لما ذكرنا دليل على قوله يؤخذ منها كل الدية فحينئذ لا مجال لكون قوله المذكور إشارة إلى قوله لأن الوجوب بالقضاء أو لا ما يشير لكون الوجوب بالقضاء في أن يؤخذ من الدية من الأعضاء الخارجة في سنة واحدة في سكتها بغيره بل أنها يكون قوله لما ذكرنا إشارة إلى قوله يؤخذ من الدية المقصود فانه يصلح أن يكون وإياه عليه أو ذلك كما لا ينبغي على ذي مسئلة فخرج وجوب قوله المراد به على قوله فله مضاعف في المستقبل يصلح جعل ذلك إشارة إلى قوله لأن الوجوب بالقضاء ولكن جعله ولياً على ما وقع ذكره من المستصفى استطراداً وبالبيع وهو قوله مضاعف في المستقبل وترك ما هو أصل المسئلة ومقتضى بالذات بها قال عن الدين بالكلية ما لا يقبله النظر السليمة على أن لو كان مراد المستصفى ذلك لما أخر قوله لما ذكرنا عن جواب المسئلة بل كان عليه أن يذكر مقتضى القول استثناء في المستقبل قوله وما وجب على العاقلة من الدية أو على القاتل بان قتل الابن بعد أهله فهو في ثلاث سنين أقول هذا الخبر يختل إذا الظاهر أن خبره في قوله وما وجب على العاقلة إنما هو قوله فهو في الدية لو كان خبره في ثلاث سنين لم يكن للقاتل في قوله فهو في الدية معنى بل لم يظفر الضمير فهو في قوله فهو في الدية إنما هو ما قبله كما لا يستره عند من لا يرى بأساً في كلامه والقواعد الأدبية فإن كان خبره قبله فهو في الدية لم يفسد معنى الكلام في المقام فإن ما وجب على العاقلة من الدية ليس من مال القاتل بل أرباب الحق في تحرير عقابهم أن يقال وما وجب على العاقلة من الدية أو على القاتل في مال بان قتل الابن بعد أهله فهو في ثلاث سنين ولأن القياس بإياه والشرع وروده موجباً فلا يتعداه قال صاحب العناية في شرح قوله أن القياس بإياه أي القياس بإياه بإيجاب المال بمقتضى ما يقتضيه لا يقتضيه لأن القياس من حجج الشرع وهي لا تناقض انتهى أقول ليس هذا بشرح صحيح لما دللنا أنه لو كان معنى قول المستصفى أنه القياس بإياه هو ما لا يقتضيه لما ثبت ولينا المذكور منها دعائنا فإن إيجاب المال بمقتضى ما يقتضيه لا يكون حينئذ مخالفاً للقياس لأن عدم اقتضاها للقياس بإياه ليس بتعقُّده لعدم مخالفتها لما تقتضيه في الثاني دون الأول فإذا لم يكن ذلك مخالفاً للقياس لم يلزم من ورود الشرع بإيجاب المال في الخطأ موجلاً أن يتعدى خبره لأن الذي لا يتعدى موردنا هو ما لا يخالف القياس كما تقر في علم الأصول وأما ما قلناه أن مراد بقوله وبأي حجج الشرع لا تناقض انتهى أن حجج الشرع لا تقتضي أن حجج الشرع لا تقتضي فليس يمكن القياس فيما نحن فيه ليس بمسؤول بل هو متروك بالنسبة للوارد بإيجاب المال فلا محذور بامتثاله عدم إيجاب المال بمقتضى النفس وإن ادعى أن حجج الشرع لا تناقض مطلقاً أي سواء كانت معمولاً بها أو لا فمنع كنهت وضموا في كتب الأصول باباً للمعارضة بين الأول والثانية والتمسح ومينوا الحكم ذلك على التخصيص ولعجب من الشارح المزبور أنه رفض زناحية من القواعد الفقهية بلا ضرورة أصلاً ثم قال ذلك شارحاً فإن قيل لا ليس في حقه خطأ فلا يلحق به قلنا فهو في معنى حيث كونه ما لا وجب بالنسبة إليه أقول إن قيد الآية الذي في قوله وجب بالنسبة إليه ابتدائي في ما نحن في أول كتاب المعامل لأنه لما قال في الكتاب هناك وكل دية وجبت بنفس القاتل على العاقلة قال ذلك الشارح وغيره في شرح قوله وجبت بنفس القاتل يعني ابتداءً وقالوا يتخير عن دية تعجب بسبب أصله أو الابدوة في القاتل العمد فاستثنى نال القاتل لا على العاقلة انتهى ودفع المناقضة فخرنا على خبره قوله ولو قتل عشرة رجال خطأ فعلى كل واحد عشر الدية في ثلاث سنين اعتباراً للجزء بالكل أقول قد مر في كتاب إيجابيات أن ذلك قتل جماعة وإنما يقتضيه سن

القياس

القياس

القياس

والكفار يتعاقلون فيما بينهم وان اختلفت ملائمة لان الكفر كله مله واحدة قالوا هذا اذا لم تكن المعادة فيها بينهم ظاهرة اما اذا كانت ظاهرة كاليهود والنصارى ينبغي ان لا يتعاقلون بعضهم عن بعض وهكذا من ابي يوسف ولا مقطاع التناحر

منه فان اذ اوجب القتل في قرية امرأة فعند ابي حنيفة ومحمد حبيب عليها القسامة ولا يجب عليها شيء من الدية على ما هو المنصوص عليه من محمد رحمه الله كما ذكر في غاية البيان والكفاية وغيرهما والمتأخرون وان قالوا ان المرأة تدخل مع العاقلة في تحمل الدية في تلك المسئلة الا ان قيل لهم لا انزلوا بقايتكم ان يشركوا العاقلة كما في الكتاب قيل كتاب المعاملات يابى الفرق بين العاقلة حقيقة والقدرة قاطبة بل يقتضي قياسا من النسبة قاطبة على القاطبة حقيقة والالا يتم تعليمهم المكون لا على قاعدة القسامة ولا على قاعدة ان يكونوا في التوفيق بين المسكتين المذكورتين في التناهي وذكره سائر الشراح فانه قال في الكفاية نهرا يتجالت باذكري قيل المعاملات من اختيار المتأخرين ان المرأة تدخل في تحمل مع العاقلة الا ان ذلك ليس باصل الرواية وانما هو اختيار بعض المتأخرين ما ذكره ههنا هو اختيار الطحاوي وهو الراجح وهو اصل رواية محمد رحمه الله انتهى وقال في معراج الدراية نهرا المسئلة فمما قلناه لما قيل كتاب المعاملات انه لو وجد قاتل في داره ان قاتله تشرك العاقلة عند المتأخرين الا انه يمكن ان يكون هذا على رواية المتقدمين ان المرأة لا تدخل في الجواز في صورة من الصور انتهى وقال في غاية البيان فان قلت قد قيل في كتاب المعاملات ان القاتل اذ اوجب في قرية امرأة تحجب القسامة عليها والدية عند ابي حنيفة نهرا ومحمد فوجب له التشاخر المتأخرون الى انها تشرك العاقلة في الدية فكيف لم تشركهم هنا قلت نهرا ايضا لا تشركهم في الدية على ما هو المنصوص من محمد رحمه الله وانما تشرك المتأخرون في تلك المسئلة خاصة انتهى ثم قال صاحب الغاية فان قلت نهرا الجواب ينبغي على ايجاب القسامة عليها وفي ذلك تناقض لانه قال قبل نهرا ولا قسامة على صبي الى ان قال ولا امرأة ولا عبد وقال ههنا لو وجد قاتل في قرية لامرأة فعند ابي حنيفة ومحمد حبيب عليها القسامة عليها كغيره الا ان قال في ذلك تناقض نهرا فوجب ان ذلك مذكور في سياق قوله وان لم يكمل اهل الجماعة خمسين كرت الايمان فغناه لا يكمل اهل الجماعة خمسين من اهل الجماعة من اهل النسرة واليهين على اهلها واما ههنا فالتقيل وجد في قرية ما نجيب عليها فمما قلناه فانما يقتضي نهرا وتبين من ان القسامة اذا جرت على الجماعة تعدل بان من كان اهلها لا يدخل ومن لا فلا يدخل اهلها والمرأة اذا وجدت على واحد تعدل بجمته يقتل فمن كان من اهلها وجبت عليه ومن لا فلا يدخل المرأة الى قاتله اقول فيه ايضا فلان اول فلان كون ذلك مذكور في سياق قوله وان لم يكمل اهل الجماعة خمسين كرت الايمان ممنوع بل ذلك مسئلة متبدلة مقصودة بالبيان على الاستقلال او لو كان معناه لا يكمل اهل الجماعة خمسين من اهل الجماعة خمسين من اهل الجماعة من اهل النسرة والمرأة والعبد لا يفي صلاحية القسامة مطلقا اي سواها كما توهم من الى غير تكميل خمسين او كانوا متفردين وحدهم لزم ان يكون بيان حال اهلها والجموع والعبد في امر القسامة عندك منهم متفردين غير متفردين الى غير ذلك وكما قلنا في هذا الكتاب وكثير من الكتب المقبولة اذ الفرض ان عدم صلاحية القسامة حال الانعام الى الغيبة تكميل خمسين لا يتلزم عدم صلاحية القسامة حال الانفراد او هو حاصل الجواب الذي ذكره لدفع التناقض بين المتأخرين في حق المرأة كما ترى واما ما قلنا فلان ما ذكره من ان القسامة اذا جرت على الجماعة تعدل بالنسرة واذا وجبت على الواحد تعدل بجمته يقتل من عند ياتر لا يساعده القتل ولا ينقل ما عدم مساعدة القتل فلان كل واحد من ترك النسرة واحتمال القتل متحقق في كل واحدة من صورتي وجوب القسامة على الجماعة ووجوبها على الواحد فتدليل احد لما بالاولى والاخرى بالثاني دون العكس او الجمع تحجب عن المساعدة مساعدة القتل فلا نعمه فلو ايعلمون وجوب القسامة والدية مطلقا لكل واحد من اهلها المذكورين كما لا يخفى على من يباح المتعبدات وقد مر الاشارة الى ذلك في مواضع من نفس الكتاب وقد ذكره في الكفاية يتعاقلون فيما بينهم وان اختلفت ملائمة لان الكفر كله مله واحدة قال بعض المتفكرين انما خلف لما سبق في الا بآية يتعاقلون فيما بينهم لان الله لا يتعاقلون فيما بينهم وجوابه ان ذلك مني على الغالب انتهى اقول يا ايها الجواب قول المصنف نهرا هناك خلافا لما هو عليه قوله انهم يتعاقلون فيما بينهم لان ملائمة المستفيدة للعموم على اعرف فالاولى في الجواب ان يقال اما ههنا فنفي الوقوع اي لم يقع التعاقل فيما بينهم والمراد

انما يشرك

باب في حصة الوصية وما يجرى من ذلك وما يستحب منه وما يمكن من رجوع عاقل

والوصية بهذا المعنى هي الحكم بعلمها بانما مستحبة غير واجبة وان القياس يالي جوازها فعلى هذا يكون بعض المسائل مثل سكة الوصية بحقوق القيد و
حقوق العباد والمسائل المتعلقة بالوصية المذكورة في كتاب الوصايا بطريق التفضل لكن لتحقيق ان هذا اللفظ كما انما موضوع في اشرع للمعنى المذكورة
فيه ايضا لطالب شئ من غيره ليفعله بعد مائة فقط فنقل هذا عن بسوط شيخ الاسلام خواجه زاده لكن يشترط استعمال لفظ الايضاح باللام في المعنى الاول
وبالي في المعنى الثاني فيجوز ان يكون ذكر المسائل المذكورة على انها من فروع المعنى الثاني لا على سبيل التفضل الى هذا لفظه في قوله ما عده تحقيقا ليس بشئ اما و
فان انما يكون من فروع المعنى الثاني للمسائل المذكورة انما هي المسائل المتعلقة بالوضع دون مسائل الوصية بحقوق الله تعالى وحقوق العباد فان استعمال
لفظ الايضاح فيما باللام لا ياتي الا على اوصى بحقوق الله تعالى او بحقوق العباد ولا يقال اوصى اليها كما لا يخفى فحق الامر لتفضل في حق تلك المسائل من المسائل
التي ذكرها من قبل اولها شيئا من شئ من المعنيين المذكورين قط واما ما نينا فلان مسائل التبرعات الواقعة من الانسان في مرض الموت بطريق التخيير كونه
ايضا في كتاب الوصايا ومنها باب لعن في المرض كما سيجي في الكتاب لا ريب في عدم شمول شئ من المعنيين المذكورين لشئ من تلك المسائل فحق الامر
لتفضل في حق تلك المسائل كلها بالنظر الى دينك لمعنيين معا فمن اين كان ارتكاب جمعها في لفظ واحد يتاويل بعينه مع عدم عموم المشترك
سندنا تحقيقا بان يثبت كما نرى ذلك القائل ثم اقول الوجه في التفضي عن الامر لتفضل في حق المسائل التي ذكرها ذلك القائل حل معنى الوصية شرعا كما
صاحب البائع حيث قال واما بيان معنى الوصية فالوصية اسم لما اوجب الموصي في ماله بعد موته وتقرير منه ما ذكره صاحب الوقايع حيث قال هي ايجاب
بعد الموت فانما يشلان بذلك المسائل جلالة كما لا يخفى على السائل والوجه في التفضي عن الامر لتفضل في حق مسائل كتاب الوصايا كلها من المعينات و
المنجزات حمل معنى الوصية شرعية على ما نقله صاحب النونية عن الايضاح حيث قال ذكر في الايضاح الوصية ما اوجبها الموصي في ماله بعد موته او مرضه
الذي مات فيه انتهى فانه يشمل كل جميع ما ذكر في كتاب الوصايا كما لا يخفى على ذي مسكة ثم ان سبب الوصية سبب سائر التبرعات وهو ارادة تخصيص في التخيير
في الدنيا ووصول الدرجات العالية في العقبى وشرطها كون الموصي بالالتبرع وان لا يكون مديونا وكون الموصي له حيا وقت الوصية وان لم
يكن مولودا حتى اذا اوصى لغيره ان اذا كان موجودا حيا عند الوصية الصحيح والافلا واما ما يعرف حيوته في ذلك الوقت بان ولدت قبل ستة اشهر حيا وكونه
اجنبيا حتى ان الوصية للمواريث لا يجوز الا باجازة الورثة وان لا يكون قاعلا وكون الموصي به شيئا قابلا للتملك من الغير بعد من الموقوف حال حيوة
الموصي سواء كان موجودا في الحال او معدوما وان يكون بمقتضى ارادته حتى انما الاتصاف فيما راعى على الثلث كذا في النونية وسنة العناية ايضا
بطريق الاجمال اتقول في حق ورثته خلا اما اول افلا من شر انما ان لا يكون الموصي مديونا بدون التقييد بان يكون الدين مستغرا فالتركة و
الشهيرة من الدين التقييد وكون عدم الدين ملحق كما خرج في البراء وغيره واما ثانيا فلانه جعل في شر انما ان لا يكون الموصي له حيا وقت الوصية والشرط كونه موجودا وقت الوصية
لا كونه حيا في الاخرى اسم جملوا الدليل عليه الاول انه قبل ستة اشهر حيا وتلك ما نقل على وجوده بخير وقت الوصية على حيوته في تلك الوقت كما لا يخفى على اهل العلم
في الرحم وابقى به من غير ان كان المذكور في عامه لم يختبر عند بيان هذا الشرط ان يكون الموصي له موجودا وقت الوصية دون كونه حيا واما ثانيا فلانه جعل في شر انما
ان يكون الموصي به بمقتضى ارادته لا رايه عليه وليس بدي على طاعة فان الموصي اذا ترك رثته فانما لا تصح وصيته بما زاد على الثلث ان لم يجزه الورثة وان اجازته صحته
به واما الميراث في النونية وصية باجازة على الثلث حتى يجب بالعرف انما لا يقر في موضع فلا يبرن التقييد مرتين مرتين بان يكون له وارث واخرى بان لا يجزه الورث
باب في حصة الوصية ما يجوز من ذلك وما يستحب منه وما يمكن من رجوع عاقل

قال الوصية غير واجبة وهي مستحبة والقياس بان جواز ثلثه تليد مضاف الى حال نوال ملكيته يؤول الى حال تباينها بان قيل ملكتك
 غدا كل ابطا فخذ اولي انا استسنا حاجة الناس اليها فان الانبياء مغرور بامله مقصود في عمله فاذا علم انه الرض وخاف اليهات يحتاج الى
 تلافى بعض ما في طمينة من التفرط بجماله على وجهه لومضى فيه فيحقق مقصده المالى ولو انفضه البره يصرفه
 الى مطلبه الحالى وفي شئ الوصية ذلك فشرعناه ومثله في الاجارة بينه

وما لا يستحب وقال ثم ظاهر الا بال ان في بيان منته الوصية بيان ما يجوز منه وما يستحب منه لكن الظاهر كما صرحوا بان المراد ما ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي مستحبة فالاول
 ايراده بالمراد والعاطفة انتهى اقول في غير فاحش اما اولها فانه سلك مسلك التقدير في قول المصنف انه يجوز من كل ما يستحب منه حيث قال اني يجوز منه وما لا يجوز
 ما يستحب منه وما لا يستحب ولا يوجب عليك انك التقرير ان صح في قوله ما يجوز من كل ما لا يصح في قوله ما يستحب منه وليس في منس الوصية ما يجوز من الجواز وعدمه كما
 القيسين لا يرتفعان عن شئ فلم يبق من منس الوصية شئ غير ما يجوز منه وما لا يجوز مني يصلح ذلك لان ذكره كونهما فان قيد كل منهما بشئ يخرج ما يستحب منه لا يستحب في ذلك
 شئ فيما يجوز منه وما لا يجوز ما يستحب منه حتى يندرج فيما لا يستحب منه فيصح تقديره لا يقال المراد بالجواز اذ سادى الطريق لعدم الجواز وعدمه حتى لا يقع العمل لا يجوز
 المتساوى حتى يكونا من قبيل قضيتين فيبقى الاستحباب والوجوب واسطة بينهما فيجوز ان يكون المراد بما لا يستحب منه ما هو الواجب منه لا نقول نفى الاستحباب
 يحتمل الجواز والوجوب عدمه حتى لا يقع العمل اما من اين ميل الى الاستحباب على ما هو الواجب منه فقط حتى يجوز ان يراد به ذلك ولين علم جواز ارادة ذلك به نفسه
 منس المقام اذ يلزم حينئذ ان يدرج في عنوان الباب ما هو الواجب من الوصية فيقال ما ذكره في اول الباب من
 ان الوصية غير واجبة وهي مستحبة وبما لم يوجب لما اتركه يحمل معنى قطنا الصواب ان التقدير في شئ من كلام المصنف انه هنا فان صفات الوصية الشرعية هي الجواز
 والاستحباب الرجوع عنها اى على منسها رجوعا عنها وهذه الصفات كلها حاصله ما ذكره في عنوان الباب صراحة فلا حاجة الى تقدير شئ اصلاحا حتى عدم الجواز فانه منته للثبوت
 الغير الشرعية وعنوان الباب انما كان في منته الوصية الشرعية لعمد ذكره في اننا سأل الباب مما لا يجوز من الوصايا لكن لاجل ازالة ان يتوهم كونه من الوصايا الجازمة
 الشرعية لانه مقصود بالبيان بالذات كما هو الحال في مسائل سائر الكتب واما ثانيا فان قوله لكن الظاهر كما صرحوا بان المراد به ما ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي
 مستحبة ليس بسيد اذ اننا لم ان الظاهر ذلك ولا نعم ان حدسه صرح به واما الذي صرحوا بان صفته الوصية في الشرح ما ذكره المصنف انه يقول الوصية غير واجبة وهي
 مستحبة لان مراد المصنف به بالصفة في قوله باب في منته الوصية هو الذي ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي مستحبة الا يرى انهم انما ذكره واما صرحوا به عند بيان
 متعلقات الوصية بربها ونشرها وحكمها وخصتها لا عند شرح قول المصنف به باب في منته الوصية الى اخذوا من بين المتباين واما ثانيا فان قوله
 فالاولى ايراده بالمراد والعاطفة لا يكتفى بالمراد والعاطفة على فرض ان يكون المراد بالصفة في قوله باب في منته الوصية ما ذكره بقوله الوصية
 غير واجبة وهي مستحبة كما ذكره هذا القائل لصا معنى الكلام باب في منته الوصية اى يستحب منه وفيما يجوز من كل ما يستحب منه فيصير قوله ما يستحب منه لغوا
 من الكلام لكونه تكرارا محضا فكان هذا القائل منس قول المصنف به ما يستحب منه عند كونه قوله فالاولى ايراده بالمراد والعاطفة ولعمري ان تعجب من مثله قوله الوصية
 غير واجبة وهي مستحبة اقول الحكم بالاستحباب على الوصية مطلقا لا يناسب ما سألنا في عنوان الباب من قوله ما يجوز من كل ما يستحب منه ولا ما سألنا في كتاب من
 ان الوصية بالثلث الاجنبى جائزة وبدون الثلث مستحبة ان كانت الورثة اغنيا المستغنون بنصيبهم وان كانوا فقرا لا يستغنون بما يرثون فترك الوصية
 اولى وكان الظاهر ان يقال الوصية غير واجبة بل هي مستحبة واجزة اللهم الا ان يوجه قوله وهي مستحبة بان المراد به ان غاية امر بالاستحباب ودون الوجوب لانها
 مستحبة على الاطلاق فكانه قال انها لا تصل الى مرتبة الوجوب بل تقتصر على الاستحباب لكن يراد عليه ان يقتضى بالوصية بمقتضى الله تعالى كالصلوة والزكوة
 والصوم والحج التي فرض فيها اذ الظاهر انها واجبة كما صح به الامام الرضى في التبيين قال في الغاية اخنا من الغاية قوله غير واجبة وقول من يقول
 ان الوصية للموالدين والاقربين اذا كانوا احرار لا يرثون فرض وقول من يقول الوصية واجبة على كل احد من له فرة ويسار لقوله تعالى كتب عليكم اذ حضرتم
 الموت ان تركتم غير الوصية للموالدين والاقربين والمكتوب علينا فرض ولما لم نعلم الاستحباب من نفي الوجوب جواز الا باجته قال وهي مستحبة انتهى اقول في قوله

نتائج

الكتاب

الكتاب

فما كان له ان يحجزه فحق القدر مع هذا

قال لا يجوز ما اراد على الثلث لقول النبي عليه السلام في حديث سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه الثلث والثلث كثير بعد ما نفى وصيته بالكل والنصف وكانه حق الورثة وهذا لا ينافى سبب الزوال اليهم وهو استغناؤه عن المال فوجب تعلقهم به الا ان الشرع لم يظهره في حق الاجانب بقدر الثلث ليتبدل ترك تقصيره على ما بيناه واطهره في حق الورثة لان الظاهر انه لا يتصدق به عليهم فحرزنا اتفاق من الاثنا عشر على ما بيناه وقد جاء في الحديث الحيف في الوصية من اكبر الكبائر وقدره بالاراء على الثلث والوصية للوارث قال لان يحجزها الورثة بعد موته وهم كبا لان الامتناع لحقهم وهم اسقطوه ولا اعتبار باجازتهم في حال حيوتهم لانهما قبل ثبوت الحق اذ لم يثبت عند الموت فكان لهم ان يردوه بعد فاته بخلاف ما بعد الموت لانه بعد ثبوت الحق فليس لهم ان يرجعوا عنه

ثم ان بعض النشلاء قد قول صاحب الغاية لترتيب هذه الوصية عليها في قوله فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث لترتب هذه الوصية عليها حيث قال ولعل هذا هو ما سئلوا به في الصحاح لترتيبها انتهى اقول انما السامعي نفسه لان مراد صاحب الغاية بهذه الوصية في قوله لترتيب هذه الوصية هو الميراث ومراره بالوصية هنا وصية له لا وصية لبا كما في قوله قال الوصية ما يعزله عن الميراث لا ما يتركه له فانما كان في اول آية الميراث فيسبب الميراث في اولادكم وقال المفسرون اسي يا محمد ولعنكم كمين في شان ميراثكم ثم قال تعالى في آخر تلك الآية وصية من الله فلو كان في الغاية المذكورة سهو بل كان فيها لطفه وحسن قوله ولا يجوز بازاء على الثلث لقوله عليه السلام

في حديث سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه الثلث والثلث كثير بعد ما نفى وصيته بالكل والنصف قال بعض المتأخرين يعني ان هذا الحديث دل على عدم جواز الوصية بازاء على الثلث صراحة وقوله عليه السلام ان الله تعالى يصدق عليكم ثلث اموالكم الى آخره وان دل عليه ايضا لانه دل على جواز الوصية بالثلث على ما في القياس فمقي ما فوقه على الاصل لكن لا بطريق الصراحة ولذا استدلل عليه بهذا دون ذاك انتهى اقول ليس هذا البسبب الذي لا يخفى عليك ان قوله عليه السلام ان الله يصدق عليكم ثلث اموالكم الى آخره لا يدل على عدم جواز الوصية بازاء على الثلث لاصح صراحة وهو ظاهر ولا دلالة لان مفهوم الخاتمة غير متعذر كما عرفت وانما يدل على جواز الوصية بالثلث فيجوز الوصية بازاء على الثلث وعدم جوازها بسكون عونها بالنظر الى ذلك الحديث فلا معنى لقوله وقوله عليه السلام ان الله يصدق عليكم

ثلث اموالكم الى آخره وان دل عليه ايضا ولا وجه لتعليل ذلك بقوله لانه دل على جواز الوصية بالثلث على خلاف القياس فمقي ما فوقه على الاصل فان كانا فاقوا على اصل القياس ليس يردول ذلك الحديث واصلا وانما هو مقتضى القياس فلا احتمال للاستدلال على عدم جواز الوصية بازاء على الثلث بذلك الحديث وقال

ذلك لبعض الا ان قد امكن ان يقول نفى جواز الوصية بالكل والنصف اثبات جوازها بالثلث ان يقول ان النصف لا يدل على نفى جوازها بما بين النصف والثلث فالرجوع الى الاصل في هذا المقدار ضروري في الاستدلال بحديث سعد ايضا انتهى اقول هذا ايضا ليس بتمام لان نفى جواز الوصية بالكل والنصف واثبات جوازها بالثلث وان لم يدل على نفى جوازها بما بين النصف والثلث الا ان قوله عليه السلام والثلث كثير بعد ما نفى جوازها بالثلث بالثبوت على تقدير عطا الثلث او

الثلث او بالرفع على انه مبتدأ ومخذوف الخبر اسي الثلث كان او على انه فاعل مخذوف لفعل اسي فكيف الثلث يدل على الزيادة على الثلث قال لا بد ان الثلث كثير لا يجوز التجاوز عنه اذ لا فائدة في ذكر قوله والثلث كثير بعد قوله الثلث سوى نفى جوازها وتجوز عن الثلث فيجوز عليه الامالة وقد اشار اليه المصنف في تفسيره حيث قال لقوله عليه السلام في حديث سعد رضى الله عنه فقول ذلك القائل فالرجوع الى

الاصل في هذا المقدار ضروري في الاستدلال بحديث سعد ايضا منقوع قوله ولانه حق الورثة وهذا لا ينافى سبب الزوال اليهم وهو استغناؤه عن المال فوجب تعلقهم به ووضحه صاحب الكافي بان قال ولانه انعقد سبب زوال امواله عنه الى غيره لان المرض سبب لموت وبالموت يزول ملكه لاستغناؤه عنه ولو تحقق السبب لزواله من كل وجه فاذا انعقد ثبت ضرب حق انتهى اقول في هذا التعليل تصور لانه انما يشبه فيما اذا وقعت وصية حال مرضه لا فيما اذا وقعت

حال صحته اذ لا ينفق سبب الزوال اليهم في حال الصحة لعدم استغنائه عن المال في حال صحته فلا وجوب وصيته في تلك الحالة تعلق قهرم به فالاولى في التعليل بهذه المسئلة ما ذكره صاحب البدر في حيث قال ولان الوصية بالمال ايجاب الملك عند الوصية وعند الموت حق الورثة مستحق باله الا في قدر الثلث فالوصية بالزيادة على الثلث

ابطال قهرم وذلك لا يجوز من غير اجازتهم وسواء كانت وصيته في المرض او في الصحة لان الوصية ايجاب مضاف الى زمان الموت فيعتبر وقت الموت لا وقت جود الكلام الى هنا لفظه بغير قوله الا ان يحجزها الورثة بعد موته وهم كبا برهنتنا من قوله ولا يجوز بازاء على الثلث قال بعض المتأخرين في شرح قوله ولا يجوز بازاء على الثلث اراد لا يجوز في حق الغنفل على الثلث بل في حق الثلث فقط لانه لا يجوز هذه الوصية اصلا وقال هنا فان قلت كيف جاز افعال اللفظ الواحد في

في حال المرض

في حال المرض

ان السادة المتعلمين حياه الامهات يستند عند الاجابة لكن الاستناد يظهر في حق القائم وهذا قد مضى دلالا

بعض ملوكه دون بعض باي توجيه امكن ذلك حتى عازرت في الثالث ولطفت في الفصل ان ردوا قلت يجعله في حكم وصايا متعدده لان جعل مثلا قوله تعالى وانما وصية الله
بنفسه مالى في قوة او وصية له بنائه وثمته الآخر يجعل قوله او وصية له للبشره الا ان درسم وقد كان بالثانيه الا ان بنسبه ان يقال او وصية له بنائه الا ان
الى غير ذلك صيانة لكلام عاقل عن الغايه امكن وحذر عن البطال حتى يكون اثباته بعقد صدر عن عاقل بل بغير محذور تعجبه بقرب بين التاويل بقدر بيان انه امما يسمونه
انتهى اقول حسب انه اتى امرهم بتوقف عليه مع معنى المقام ولم ير انه انما اتركيب شيطانا فان حقه بعض اجزاء شتى واحدا وفدا وبعض اخر منه ليس مستبعدا بحسب
الفصل ولا بحسب الفقه الا يرى انهم صرحوا بان اذ اجمع بين عبد ودبر في بيع بالثمنه واحدة اجمع بين عبد ومكاتب او ام ولد في بيع البيع في العبد بجمعه من بين
وفد في اخره ليس من المذبر والمكاتب او ام ولد بناء على ان الفساد بقدر انفسه فلا يتعدى الى الاخر وكذا الحال فيما اجمع بين الامانيه واخره في النكاح فلهذا
بحسب اقول انما يلزم ان لو كان محل العقد والفساد واحدا او اياها كان مستعدا بان كان محل العقد بعضا من شئ ذي اجزاء ومحل النساء بعضا اخر منه كما قد كان
فيه فلا محذور فيه عقلا اصلا فلا وجه جعل وصية واحدة في حكم وصايا متعدده بل امر مع اليه وصيانه ككلام ام اقل عن الانعائما امكن وانحذر عن البطال حتى يكون اثباته
بعقد صدر عن عاقل بما لا يعول اليه املا فيا نحن فيه لان الغايه الوصية فيا افضل عن الثالث اذ اراده الوثقه واثباته في مستند الثالث ضروري على مقتضى الشرع سواء
جعلت وصية بازا وعلى الثالث بكلام واحد في حكم وصايا متعدده او اقلية على غالبها انما هي من كلامه وباجمله ما هو به لبيد ذلك لبعض منها امر وعي الآل
كما ترى **قوله** لان الساقط متلاش قال الشرح قاطبة قول المصنف هذا لتعليل لقوله فكان لهم ان يرتدوه بعد وفاته وتقريره لان اجازتهم في ذلك الوقت
كانت ساقطة لعدم مصداقها محلهما والساقط متلاش فاجازتهم متلاشية فكان لهم ان يرتدوا بعد الموت ما اجازوه في حال حيوة المورث انتهى اقول فيه
اشكال اما اذا قلنا لا وجه لان يقال ان اجازتهم في حال حيوة المورث ساقطة لان اجازتهم في ذلك الوقت غير مستقرة اصلا كما صرح به فيما قبل وبينه
والسقوط انما يستلزم قبله ثبوت واعتبار في الاصل لكن نال ذلك لدواعي الايرى انه لا يقال سقطت غير الوارث عن مال المورث بل يقال لم يتعلق
حقه اصلا واما ثانيا فلانه يلزم الفصل بين الميراثي وولييه على تقدير يكون قوله المذكور تعديلا لما ذكره بحسب اخره مع دليلها وهي قوله بخلاف ما بعد الموت
لانه بعد ثبوت الحق فليس لهم ان يرجعوا عنه ولا يخفى ركائنه وبعده عن شأن المصنف ردوا الحق عندي ان قول المصنف انه قد تعطل لقوله قبله ليس لهم ان
يرجعوا عنه يعني ان اجازتهم بعد الموت سقطت عنهم بعد ثبوت الساقط متلاش لما يعود فلم تيسر لهم الرجوع عنه فحينئذ ينظم اللفظ والمعنى كما لا يخفى **قوله** في الا
انه يستند عند الاجابة وفي بعض النسخ عند الاستعنا لكن الاستناد يظهر في القائم وهذا قد مضى فدل على انه لا يخفى ان قوله في الا
وان ثبتت عند الموت الا انه يستند الى اول المرض فبالموت يظهر انهم كان ثابا قبل الموت ينبغي ان يصير اجازتهم في حال حيوة المورث بمنزلة اجازتهم بعد
بسبب لاسا فاجاب بان الاسناد انما يظهر في حق القائم كما في الحق والموقوفه اذ احتما الاجارة فانها تصح اذا كان الموقوف عليه قائما وكشوب الملك في
المقصود عند اداء الضمان وهذا اي ما نحن فيه من الاجارة في حال حيوة المورث قد مضى وبلا شئ لكونه لغوا وقتها فلم يكن قائما فلا يظهر في حقه الاستناد
خلاصته مافي عامته الشرح والى هذا التقرير انما خالف الاسلام في مبسوطه كما فصل في النهاية قال صاحب الغنائم في تقرير السؤال واجوابه هنا فان قيل
لا نسلم عدم مصداقه اهل فان حق الوثقه ثبت في مال المورث من اول المرض حتى يمنع عن التقرب في الثلثين فلما مات لم يرها صادفت محلها فصارت خارجة
بعد موت المورث بسبب الاستناد اجاب بقوله غاية الامر يعني ان حتمهم وان استند الى اول المرض لكن الاستناد يظهر في حق القائم يعني كافي الموقوف
اذ احتما الاجارة وكشوب الملك في الخصم عند اداء الضمان فان الملك ثبت فيها مستند الى اول العقد والغصب ونها يعني ما نحن فيه من الاجارة

وكان الحقيقة مثبتة عند الموت وقبله مثبتة في الحى فلا يستند مرجل وجه ينقلب حقيقة قبله والرضا بطلان الحى لا يكون رضا بطلان الحقيقة وكذلك ان كانت الوصية للوارث ولجاءت البقية فحكمه ما ذكرناه

قد مضى ولما شئنا من وقع اول نصيبات محله فليحتمل الاستناد انتهى القول في خيل فانه قال في اول تفسير السؤال لان السلم عدم مصادقة كل استدلال من ذلك بقوله فان حق الوثية ثبت في مال المورث من اول المرض حتى يقع عن التصرّف في الثلثين وقال في آخر تفسير الجواب تعليلا لقول المصنف وانه قد مضى ولما شئنا من وقع اول نصيبات محله وعدم مصادقة كل استدلال من ذلك بقوله فان حق الوثية ثبت في مال المورث من اول المرض حتى يقع عن التصرّف في الثلثين وقال في آخر تفسير الجواب تعليلا لقول المصنف وانه قد مضى ولما شئنا من وقع اول نصيبات محله وعدم مصادقة كل استدلال من ذلك بقوله فان حق الوثية ثبت في مال المورث من اول المرض حتى يقع عن التصرّف في الثلثين وقال في آخر تفسير الجواب تعليلا لقول المصنف وانه قد مضى

الحق قال بعض الفضلاء خابره محتاج لما سبق انقاس قوله او الحق مثبت عند الموت الا ان المراد هنا ثبوت بطريق الاستناد بخلاف ما سبق كما لا يخفى انتهى القول في الثاني من الغاية انقول عن قيد الجبر في قول المصنف وانه قد مضى وقيل مثبت مجرد الحق فان المراد به الحق الذي لا يجمع الحقيقة وهو الحق الذي يمنع تصرف المورث في الثلثين قبل موته كما تقر من قبل في تعليل عدم جواز الوصية بما زاد على الثلثين ولانه حق الوثية الى آخره والمراد بالحق في قوله ما سبق انقاس الحق مثبت عند الموت وهو الحق لا يجمع الحقيقة فلا يخالفه املا وانما الحق الثابت بطريق الاستناد فانما يتعد عند الموت لكون الاستناد في تحقق حقيقة المالك التي مثبت عند الموت فلا حاجة الى ان يحمل على ذلك قول المصنف وانه قد مضى وقيل مثبت مجرد الحق بل لا وجه له بالنظر الى ربط ما بعده به كما يظهر بالتأمل الصادق قوله فلو استند من كل وجه يتقرب حقيقة قبله يعني فلو استند ملك الوثية الى اول المرض من كل وجه لا نقبل الحق حقيقة قبل الموت وذلك باطل للاستدلال به وقمى الحكم قبل السبب وهو مرض الموت قال صاحب العنايه وانه قيد يقبله من كل وجه دفعا لهم من يقول حق الوثية يتحقق بالموثية من اول المرض حتى منع ذلك لتعلق تصرف المورث في الثلثين فيجب ان يظهر اثر ذلك لتعلق في حق استقامتهم بالاجابة ايضا وجه الدفع انه لو ظهر اثر ذلك لتعلق في ذلك ايضا لا نقبل الحق حقيقة من كل وجه وهو لا يجوز ولما مر انتهى القول لما منع ان يمنع استلامه ان يظهر اثر ذلك لتعلق في حق استقامتهم بالاجابة ايضا انقلب الحق حقيقة اصلا فصلا عن سائر امهاتنا بما لا بأس من كل وجه يجوز ان يظهر مجرد تعلق حقيقة المورث من اول المرض في كمال الامر من معاد بل ان قيل الحق حقيقة اصلا اذ لا ريب ان لزوم ذلك الانقلاب ليس بيديهم ولهم القدر عليه ولو لم يقع على اعتبار اجازتهم قبل الموت ايضا اجتهادنا له وابن ابى السليمان والزهري والاوزاعي وعطاء وغيرهم لما ذكرنا انهم قال صاحب العنايه فان قيل لو اذ عفا عن جرح ابيه قبل موته فانه صحيح ويلزم من ذلك اصلا لامرنا ان لا يلزم من الاستناد من كل وجه قلب الحق حقيقة واما ان لا يكون هذا القلب مانعا اجيب بان نورا القلب مانع اذ لم يتحقق السبب والجرح سببا لموت وقد تحقق بخلاف الاجابة فان السبب لم يتحقق ثمة لان السبب هو مرض الموت ومرض الموت هو المتصل بالموت فيقبل الاتصال لو انقلب الحق حقيقة وقع الحكم قبل السبب وهو باطل فنحن بين امرين اما ان يبطل العفو عن الجرح نظر الى عدم حقيقة واما ان تجيز الاجابة نظر الى وجود الحق وفي ذلك ابطال لاحد هاتين الحقيقتين لا يجوز الاجابة نظر الى انتفاء الحقيقة وجاز العفو نظر الى وجود الحق ولم يمكن كون العفو مطلوب الحصول انتهى القول في خيل لان قوله نحن بين امرين الى آخره مفسر على ما قبله ليس بسبب ايا او افلان قوله واما ان تجيز الاجابة نظر الى وجود الحق مما لا مجال له بعد ان قررنا قبل ان ذلك يستلزم انقلاب الحق حقيقة وان انقلاب الحق حقيقة مانع اذ لم يتحقق السبب الاستدلال به وقمى الحكم قبل السبب وان السبب لم يتحقق في صورة الاجابة قبل الموت بنا على ان السبب هو مرض الموت ومرض الموت هو المتصل بالموت واما ثانيا فلان قوله ولم يمكن كون العفو مطلوب الحصول غير تام لاقتضائه جواز انعكاس لولا كون العفو مطلوب الحصول مع ان ما قرره فيما قبل وما ذكر في الكتاب يمتنعان جواز ذلك اصلا واما لا مجال لربط قوله نحن بين امرين الى آخره بما ذكره نفسه فيما قبله بل بما ذكر في الكتاب ايضا فالوجه ترك ذلك والاكتفاء في الجواب عن النقص بصحة عفو الوارث عن خارج ابيه قبل موته ابيه بما ذكره قبله كما فعله صاحب النباهة ومصرح الدرر اية ثم ان بعض الفضلاء اورد على قوله لان السبب هو مرض الموت ومرض الموت هو المتصل بالموت بان قال وكذا السبب كرجح المتصل بالموت فلا فرق وقال ولذلك قال نحن بين امرين الى آخره انتهى القول ليس في من كلامه مستقيم

ولما ان الامتناع على الورثة لان نفع بطلانها يعود اليهم كمنع بطلان الميراث وانهم لا يرضون بالمقاتل كما لا يرضون بالاحد منهم قال القائل
لو ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه كما وصية للوارث ولا يثاذه في البعض باثاثة البعض ففي تجويزه
قطيعة الوجه ولا يثاذه حيف بالحديث الذي روينا به ويعتبر كونه وارثا او غير وارث وقت الموت لا وقت الوصية كما لا يثاذه
مضاف الى ما قبل الموت وعلمه ثبتت بعد الموت والعتبة من الميراث في هذا نظير الوصية كما لا يثاذه وصية حكمه حتى تفقد من الثلث

انما جازها الورثة وليس كذلك كما صرحوا به وايضا لو كان الامر كذلك لزم ان لا يحرم القاتل عن الميراث اذ الميراث للمقتول وارث غير القاتل وليس كذلك قطعا ولحق ان
سبب حرمان القاتل عن الميراث صدور جناية عظيمة عنه وهي القتل بغير حق فانه لم يستحق العقوبة بل يبلغ الوجوه وقد جعلها الشرع حرمانا عن الميراث والقاتل الموصي لثاذه
في هذا المعنى فجاز قياس حرمانه عن الميراث واليه اشار المصنف بقوله ولا يثاذه استعمل باخره القائل في استعمله بآثار كتابه يعني في وصية فحرم الوصية كما يحرم الميراث وقد صرح به
حيث قال ولان القتل بغير حق جناية عظيمة فيستحق الزجر بل يبلغ الوجوه حرمان الوصية لصراح زجر المحرم الميراث فثبت انتهى ثم قال صاحب العناية وليس ينبغي عن عمد
كونه قياسا على طرفتين احدهما سواك وطريق الدلالة اسهل انتهى القول فيه بحث لان من شرط طريق الدلالة ان يكون المعنى الذي كان الحكم لاحد في المنطق متحققا
للمعنى بالدلالة بطريق الادوية والتساوي فيحقق ذلك فيما نحن فيه بالطريق المذكور من غير ان يصل الى حقيقته ومحمده فان المعنى المقضي بحرمان القاتل على الميراث
لا يتغير ولا ينكسر باجادة الورثة اصلها ولذا لا يرث القاتل سواء جازته الورثة او لم يجزوه بخلاف المعنى المقضي بحرمانه عن الوصية فانه يتغير وينكسر باجادة الورثة بخلاف
الى حقيقته ومحمده ولذا يلحق الوصية له عند جازتها الورثة كما استلحق عليه عن قريب فكان ذلك المعنى في حق الميراث اقوى منه في حق الوصية عندنا فان لم يوجب شرط
طريق الدلالة في شأن الوصية على اصلها ثم اقول هنا احتمال آخر وهو ان لا يكون مراد المصنف به بقوله كما يحرم الميراث القياس الفتح ولا الا لاحق بطريق الدلالة
بل كان مراده بمجرد التطوير والتشبيه ويدل عليه انه لو لم يذكر قوله كما يحرم الميراث ليمد دليلة احتياطيا لاحتياج اليه فان استعمل القاتل ما اخره التجرع عظم لم يثاذه
عن الوصية مع قطع النظر عن استدعائه حرمانه عن الميراث وعلى هذا المعنى لا يتصور الرد المذكور اصلا وليست الكلمات المتعلقة به بخلافه كما لا يخفى قوله ولما امكن التنازل
حق الورثة لان نفع بطلانها يعود اليهم كمنع بطلان الميراث اقول ارى وليدنا هذا ضعيفا جدا فان قوله ان التنازل حق الورثة ليس بظاهر على الاطلاق اذ قد
فيما مر ان الشرع لم يعبر بغير حقهم بغير الثلث ولذا جازت الوصية بهذا القدر للاجانب وان لم يجزها الورثة وفيما نحن فيه من خبر الوصية لشيء للقاتل بدون اجازة
الورثة فكيف يتصور ان يكون الامتناع في قدر الثلث ايضا حتم ثم ان تعليل ذلك بقوله لان نفع بطلانها يعود اليهم كمنع بطلان الميراث ليس تباه لان
مجرد نفع بطلانها اليهم لو اقتضى كون الامتناع في الوصية كمنع بطلانها في الميراث ايضا حتم فانه في الميراث القاتل ايضا باجازه تهم عندنا لم
به احد قال في العناية فان قيل ما الفرق بينها وبين الميراث اذا جازت الورثة فثبتت في الوصية دون الميراث يجيب بان الاجازة تصرف من العبد
فتصل فيما كان من جهة العبد والوصية من جهة العبد فتصل فيه بخلاف الميراث فانه من جهة الشرع لا يصنع العبد فيه فلا يعمل فيه تصرف العبد انتهى اقول في تفسير
لان الكلام هنا ليس في نفس الوصية والميراث حتى تيمم الفرق بينهما بان احدهما من جهة العبد والاخر من جهة الشرع بل انما الكلام هنا في ان حرمان القاتل
عن الوصية كحرمانه عن الميراث ام لا ولا شك انه لا فرق بين حرمانه عن الوصية وحرمانه عن الميراث في كونهما من جهة الشرع نظر الى دليلهما وفي كونهما من جهة
العبد نظر الى صدور سببها وهو القتل عن العبد فاما معنى ان فصل الاجازة التي هي تصرف من العبد في ارتفاع احدهما دون الآخر وليعبارة اخرى ان الميراث
وان كان من جهة الشرع بدون منع العبد الا ان حرمان القاتل عن كان من جهة العبد بحيث باشر القتل فكان فعله بآثاره من الميراث فلم لا يجوز
ان يعمل الاجازة في رفع هذا المانع الذي كان من جهة الوصية قوله ولا يثاذه حيف بالحديث الذي روينا قال صاحب العناية قوله بالحديث الذي روينا
اشارة الى القدر في كتابه لم يخصص بعض اولاده في الوصية انتهى اقول هذا بطلانها من الشارح المروى بالقديم في كتابه ذكر حديث فيمن جعل بعض اولاده في الوصية بل في تقديم
منه ذكره كالمسألة فكيف يتصور جعلها عليها منها والصواب ان المصنف هنا بقوله بالحديث الذي روينا هو الاشارة الى ذكره في هذا الكتاب فيمنه عن قريب بقوله وقد جاء في
حديث الحق في الوصية من كل الكبار وفسره بالزيادة على الثلث بالوصية للوارث انتهى قوله واقرار الرض للوارث على عكسه قال صاحب العناية معراج الدلالة

واقر بالوصية على نفسه كانه تصرف في المال فيعتبر ذلك وقت الاقرار قال لان يجرى بها الوصية بدوي من الاستثناء
فلم يرد ان كان من متعلق لم يجرى بها الوصية بل يجرى بها الوصية كونه عليه وطلحق السداد

على كل وصية تباعول الايضاً وقال صاحب الغاية اي على عكس الوصية تباعول الايضاً المذكور رده عليه التاويل الثاني لبعض الفضلاء بان قال الوصية
هي المذكورة بانها لا المذكور فالاول اى ما ذكره انتهى اقول رده سابق لان الوصية انما يكون في المذكور فلا يجزى بانها تباعول المذكور وان كان الاثم واللام في اسم
المفعول حرف التعريف وقد تقر في علم الادب ان الالف واللام في اسم الفاعل واسم المفعول عند غير اللام في من هامة اتمه العربية اسم حصول لآخرين
وصاته اسم فاعل او مفعول فحينئذ يصير لفظ المذكور في معنى ما ذكره في اسم المفعول الذي هو الالف واللام ولا يلزم لمحاق تارة الثانية
بصلته لعدم علامته الثانية في لفظه ذلك المفعول فانه في اللفظ مفرد ذكر صاحب الغاية في المخرج والموت ايضاً الكلمة او كلمة من كما هو جوابه نعم يجوز انما فيها باعتبار
المعنى المراد بذلك هنا وهو الوصية لكن الامر في كل ما ايضا كذلك فلا فرق بين المذكور وما ذكره في جواز ذكره في اللفظ الموصول وجواز ثانياً في نظر اللفظ
المراد بالموصول وعن نهائى ثلث اهل العربية لو يكون الموت التي عجزنا بغير المذكور او باسم الاشارة المذكور في موضع حتى كتب علم البلاغة بل في التقاطع
ايضاً بالذكر كما لو لم يرد ما ذكره من غير فرق ثم ان كان المراد بقوله تباعول المذكور في امثال هذا المقام ان يقال تباعول الشيء المذكور على ان يقرر انه يوصف
المذكور ان الامر سهل مراتب الاشتباه بالكلية ثم ان الشرح فاطية قالوا في تفسير قول المصنف واقرار المريض بالوارث على عكس ما يعبر في الاقرار بالوارث في وقت
الاقرار لا وقت الموت قال صاحب الغاية بعد ذلك ان اعتبار وقت الاقرار دون الموت ليس على اطلاق قبل ذلك اذ كان كونه وارثاً بسبب حادث وانما كان
كونه وارثاً بسبب كان وقت الاقرار في وقت الموت ايضاً ثم بين ذلك في مريض اقر انية العبد فاعتق فجات الاب حيث منح الاقرار لان ثمة
ثبتت بسبب حادث وهو الاعتاق وقبالة كان عبداً او كسب العبد لمولاه بنما الاقرار في المعنى حصل للمولى وهو اجنبى فلا يبطل بصيرة ورثة الابن وارثاً بسبب حادث
ولو اقر لاخيه ولابن ثم مات الابن قبله حتى صار الاخ وارثاً بطل اقراره عندنا لانه لما كان وارثاً بسبب قاتم وقت الاقرار تبين ان اقراره حصل لوارثه وذلك
بطل فبرأ حاصل ما ذكره وقال صاحب الغاية بعد نقل ما ذكره في النهاية على الوجه المزبور وارى ان اطلاق المصنف رده يعني عنى لك التلويح وذلك لان
يعبر في اقرار المريض بقرينة كونه وارثاً عند الاقرار والعبد ليس وارثاً عند الاقرار لانه لو كان وارثاً لكان له في الاقرار في وقت الاقرار لانه لو كان وارثاً لكان له في الاقرار في وقت الاقرار
باطل انتهى اقول في نظر لان اية التوجيه ان كان اراد المصنف بالوارث الميم لم يجب بل لم يرد لانه لو كان اياه بالوارث هذا ذلك ان اياه في قوله وليتبر كونه وارثاً وغير
وارث وقت الموت لا وقت الوصية ايضاً وذلك والامر في قوله اقرار المريض بالوارث عكس فان اقراره انما يتحقق عند اتحاد المراد بالوارث في الوصية
ولو كان مراده بالوارث هناك ايضاً ذلك لفسد المعنى اذ لا يخفى ان الموصى له اذا كان محجوباً عن الميراث عند موت الموصى يجوز الوصية له كما يدل عليه قطعاً
ما ذكره الامام قاضى خان في فتاواه ونقله الشرح باسمه من قبل وهو انه لو وصى لاختوته الثلاثة المتفرقين وله ابن جازت الوصية لهم بالسوية اطلاقاً لانهم
لا يكونون مع الابن فان كانت له بنت مكان الابن جازت الوصية للاخ لاب وللأخ لأم وبطلت للاخ لاب وأم لانه يرث مع البنت وان لم يكن له ابن
ولا بنت كانت الوصية للاخ لاب لانه لا يرثه وبطلت للاخ لاب وأم وللأخ لأم لانها يرثه ثمانية اثنى فطران المراد بالوارث هنا ما ثبت له الارث بالفعل بان
لا يكون محجوباً ولا محجوباً فاحتج الى التفسير في صورته الاقرار بما ذكره صاحب الغاية ثم ان صاحب الغاية عليه صاحب الغاية هنا جواز الوصية لهم بالسوية اطلاقاً لانهم
اقرانهم بدين وهو نصراني او غيرهم مسلم الابن او اتفق العبد ثم مات الرجل فالاقرار باطل لانه حين اقر كان سبب التهمة بينا قاتماً وهو القرابة التي صار بها وارثاً
في ثانياً الحال ثم قال فمن هذا عرفت ان ما ذكره بعضهم في شرحه سهو منه لا يصح نقله وهو انه قال اقر لابن بدين وابنه عبد ثم عتق ثم مات الابن هو من ورثة
فاقراره بالبدين جائز لان كسب العبد لمولاه فهذا الاقرار حصل من المريض في المعنى للمولى والمولى اجنبى منه انتهى اقول السامى هنا صاحب الغاية نفسه لا

أما يقول الوصية بعد الموت فافعلها الموصي له في حال حيوة أو بعد موته ذلك باطل لأن ثبوت حكمه بعد الموت لا يتعلق به فلا يغير قبله كما لا يتغير قبل الخلق قال ويستحب أن يوصي الإنسان بدون الثلث سواء كانت الورثة أغنياء أو فقراء وكان في التقصيص صلة القريب بترك ماله عليهم بخلاف استحسان الثلث لأنه استيفاء تمام حقه فلا صلة ولا صلة لهم الوصية بأقل الثلث أو أكثر مما لو كانت الورثة فقراء ولا يستغنون بما يرثون فالترك أولى لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام أفضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح وكان فيهم رعاية حق الفقراء والقريب

في الفرع وأنه ليس على بطلانها إلى هنا لفظ الخط فاعلم ثم إن صاحب الدرر والغر بعد أن ذكر التوفيق أن المذكور في عامة الكتب وعزاه إلى الكافي ولها في قولنا لا يخفى بعده بل وجه التوفيق ما يدل عليه قول الجميع الصغير وهو في دارهم فانه اخترع من جعل ليس في دارهم وهو المستامن فان لم يكن في دارهم من قبله لم يكن ممن يثابته بخلاف المستامن فانه ليس كذلك وهو المراد ما ذكر في السير الكبير انتهى كلامه أقول بذلك كما عجب فان لفظ السير الكبير على ما نقله صاحب الجليل هو سلم حر في داره حر في داره لا يجوز أن يفتي فكيف يمكن أن يكون المستامن هو المراد ما ذكر في السير الكبير فهو له وقبول الوصية بعد الموت فان قبلها الموصي في حال حيوة أو بعد موته فذلك باطل قال بعض المتأخرين لا يخفى أن بيان وقت القبول مقدم على بيان وجوب القبول فينتهي أن يقدم قوله والموصي به بالقبول على قوله وقبول الوصية بعد الموت فضلاً عن أن يتوسط بينهما مسألة استحباب الوصية بما دون الثلث انتهى أقول فخط ذلك القائل في تحريره فخط عشو إلا أن بيان وقت القبول لا يمكن أن يقدم على بيان وجوب القبول فكيف يصح قوله فينتهي أن يقدم قوله والموصي به بالقبول على قوله وقبول الوصية بعد الموت لأن الذي ينبغي أن يقدم إنما هو ما تقدم من بيان وقت القبول على مقتضى صحيح كلامه المذكور في غير ما يكون الذي ينبغي على ذكره وذلك عين ما وقع في كلامهم لم يصح فكانه أراد أن يقول لا يخفى أن بيان وجوب القبول مقدم على بيان وقت القبول فخط في تحريره حيث كان الأمر قوله

ويستحب أن يوصي الإنسان بدون الثلث سواء كانت الورثة أغنياء أو فقراء لأن في التقصيص صلة القريب ترك ماله عليهم قول القائل أن يقول إن في التقصيص صلة القريب كذلك في التكميل صدقة على الأجنبي وفيما إذا كانت الورثة أغنياء كانت الصلة لهم متبهمهم والصدقة أولى من التكميل كما لا يخفى في تكميل كون الوصية بدون الثلث أولى من تركها فيما إذا كانت الورثة أغنياء أو يستغنون بنصيبهم فينتهي أن يكون التكميل أيضاً أولى من التقصيص فيما كانت الورثة أغنياء لذلك العلة فما وجه التعميم هنا والجواب أن في التقصيص أصل صلة القريب لا زيادة التكميل زيادة الصدقة لا أصلها انتهى كما هو ظاهر ما دون الثلث بدون التكميل ففي اختيار التكميل تفويت صلة القريب عن أصلها أي بالكلية وليس في اختيار التقصيص تفويت الصدقة بالكلية بل في تفويت بعضها كان في اختيار التقصيص العمل بالفصلتين معاً ففصلته الصدقة وفصلته صلة القريب وفي اختيار التكميل العمل بالفصلتين معاً ففصلته الصدقة وفصلته الصدقة

لا يرب أن أصلها أولى من أصلها بغيرها فخط قوله ثم الوصية بأقل من الثلث أولى أم تركها أقول والقائل أن يقول قد حكم فيما من أن الوصية بدون الثلث مستحبة سواء كانت الورثة أغنياء أو فقراء ولا شك أن المستحب هو الذي كان فعله أولى من تركه فامعنى التزويد هنا بأن الوصية بأقل من الثلث أولى أم تركها وتفصيل بقوله قالوا أن كانت الورثة فقراء إلى آخره والجواب أن الاستحباب في قوله سابقاً ويستحب أن يوصي الإنسان بدون الثلث انتهى

أما قوله أن يوصي الإنسان بدون الثلث أي مستحب الأفاة فمن ذلك الكلام قريب أنه ليس من اختيار التقصيص من اختياره أن لا يتقصيص عن الثلث في الوصية مستحب مطلقاً وهذا مما يقتضي أن يكون التقصيص من الثلث في الوصية أولى من التكميل مطلقاً وليس ذلك المصنف في تعليقه لأن في التقصيص صلة القريب ترك ماله عليهم وهذا المعنى لا ينافي أن يكون ترك الوصية بالكلية أولى من التقصيص عن الثلث أيضاً في بعض المصنفين ذلك بما قالوا أن كانت الورثة فقراء ولا يستغنون بما يرثون تركها بالكلية أولى وإن كانوا أغنياء أو يستغنون بنصيبهم فالله أعلم وأولى فلم يكن تردده في تقصيد هنا مخالفاً لما سبق القابل كان بلا حجة ذلك وعارضة على حاله بهذا ينبغي أن يفهم هذا المقام قوله لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه

أفضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح والكاشح العدو الذي ولي كثره وهو ما بين النجاسة إلى الضلع وقيل الكاشح هو الذي انخرط في شدة وانهما جعل هذا التصديق أفضل لأن في التصديق منة على النفس وقهره كذا في الغاية وغيره أقول فيه شيء وهو أن الحديث جليلنا ما يدل على أفضلية الصدقة على ذي

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

وان كانوا اغنيا ويستغنون بنصيبهم فالوصية اولى لانه يكون صدقة على الغني والذرف هبة من الغنيب والاولى لانه يتخير لوجه الله تعالى وفي هذا الوجه غير
 كاشه اكل منها على فضل ولا في الصدقة او الصلة فانه بين الخبيرين قال الموصيه بملك بالقبول خلافا لغيره وهو احد قولي الشافعي وهو يقول الوصية اخذ الميراث
 اذ كان منها خلافة لانه انما انشأ في ذلك من غير ان يكون له الوصية ولان الوصية انما كانت ملكا جديدا له من الموصي له بالوصية وكان قد عليه بالعيب
 وملك ملك احد الثبات الملك لغيره كما يقول اما الوصية فانه يثبت فيها هذه الاحكام فثبت خبر امر الشرع من غير قبول قال في الوصية واحدة وهو ان يوصي
 بموت الموصي له قبل قبوله من قبل الموصي به وملك وموتة استحقاقا للقبول ان يطل الوصية من انشاان الملك موقوف على قبوله كقول المصنف في الوصية في قوله
 بعد اتمام البائع حقه كما يستحسن ان الوصية من جانب الموصي قد تمت بموته تمامها لا يلزمه الفسخ موجبة وانما توقفت على الموصي له فان مات دخل في ملكه كما
 والوصية الشارعية في اذاعات قبل الاجازة قال ومن وصي تملكه دين يحيط به الميراث الوصية لان الدين مقدم على الوصية لان اتم الحاجتين فانه
 فرض الوصية تكملة لثبات الميراث كما هو ظاهر لان تكملة الوصية على الدين فمقتضى الوصية على الدين الميراث على اتم الحاجتين فانه
 الشافعي في الوصية انما كان في وجه الخبيرين غير رضاه عنه اذ كان وصية بقاءه وادباغ وهو الذي راى الميراث في قوله بغيره الى نفسه في قول الرافعي ولو لم
 تفضل بقية على غيره ولما انه تدبر والصبي ليس من اهله وكان قوله غير علم وفي نصيبه وصيته قول بالزام قوله فالاشر
 محمول على انه كان قريبا التعليل بالحقم جازا او كانت وصيته في تجهيزه واخره فانه ذلك حبا ان عمنه على ما

وكاشع داخل في انصافية الصدقة على القريب مطلقا كما هو المطلوب فلا يتم التقريب وقد بينه لبعض الفضلاء حيث قال بنو الحديث لا يني تمام الميراث ولذلك لا يصدره باوة
 لتعجيل انتهى الا ان قوله ولذلك لم يصدره باوة لتعجيل لا يجري لفعلا لان ذلك الحديث في تمام التعجيل بهما سواء صدر زاده باوة لتعجيل او لم يصدر بهما و
 صدره صاحب الكافي باللام حيث قال القول عليه السلام فضل الصدقة على ذي الرحم الكاشع ثم ان بعض المتأخرين كان قد تصدق برفع ذلك التصور واسلم المقتضاه
 في شرح قول المصنف لما فيه من الصدقة على القريب بترافيا من الشكل الاول كبراه منظوم وفي كل صدقة على القريب اولى من الصدقة على غيره فانه لما انما
 وهو قوله وقد قال عليه السلام فضل الصدقة على ذي الرحم الكاشع فانه بصريحه يدل على انصافية الصدقة على ذي الرحم كاشع من الصدقة على ذي الرحم غير كاشع وتخصيص
 الكاشع بنبي الرحم يدل على انصافية الصدقة على ذي الرحم منها على غير ذي الرحم انتهى اقول ليس ذلك ايضا بما مرنا من انما انما منقضا عن منع قوله فانه بصريحه يدل على
 انصافية الصدقة على ذي الرحم كاشع من الصدقة على ذي الرحم غير كاشع من صدقة على ذي الرحم كاشع من الصدقة على ذي الرحم كاشع من الصدقة على ذي الرحم كاشع
 على عسير ذي الرحم فان تخصيص الكاشع بنبي الرحم انما يدل على ان يكون المصدق عليه ذرا لرحم تثير في انصافية الصدقة كما ان كونه كاشعا تثير فيها
 ولا يلزم منه ان يكون المصدق على ذي الرحم الغير كاشع افضل من المصدق على ذي الرحم كاشع لان في كل منهما انتفاء احد سببي الانصافية المستغنيين عن البحث

المزبور فمن اين يعلم انصافية اخذها من الاخر امل تقب قوله وان كانوا اغنيا ويستغنون بنصيبهم فالوصية اولى لانه يكون صدقة على الاغنياء والتركيب
 القريب والاولى اولى اقول للمانع ان يمنع كون الوصية صدقة على الاغنياء بطريقا والاغنيى الموصي له قد يكون غنيا ايضا فلم يثبت اولوية الوصية من تركها على
 الاطلاق فيها اذا كانت الوصية اغنيا ويستغنون بنصيبهم فقد رقب قوله ولما لا ير الموصي له بالعيب ولا ير عليه بالعيب قال جماعة من الشراح منهم صاحب الغاية
 صورة الاول ان يشترى المريض شيئا ويوصي به لرجل ثم الموصي له يحبذ معينا فانه لا يرد على بالغة بصورة الثاني ان يوصي بجميع ماله لانسان ثم يبيع شيئا
 من التركة ويبيع المشتري به عينا لا يرد على الموصي له انتهى اقول في تصوير الثاني باذكار وانظر لان الموصي اذا باع شيئا من الموصي له يبيع ارجاعا ومنه كاشع
 تفصيله عن قريب ففي الصورة المذكورة يكون ثم ثبوته ولا يرد المشتري انما من الموصي على الموصي له بالعيب الرجوع الموصي عن وصيته باذكاره من التركة ببيع عزم
 تعاقب حق الموصي له بذلك بعد تحقق الرجوع عن الوصية لا يكون الوصية ثابتا تلك جدي فلا يتم التقريب قوله ومن وصي وعليه دين يحمله بالحق الوصية لا الدين
 مقدم على الوصية لانه اهم الحاجتين فانه فرض والوصية ترجع اقول هذا لتعجيل منقوض بالوصية نحو الحج والزكاة والكنارات فاسا واجبة على ماص حوا به فالاولى منه

التعجيل البسيط بان يقال بان حق العبد واودة فرض والوصية يكون بطريق التبرع في الغالب وقد يكون بطريق الوجوب وذلك فيما اذا كانت لاداء حقوق العبد
 الخاصة كالحج والزكاة ونحوها وايما كان يقدم الدين عليها انما في الشق الاول فظاهر لان اداء الدين فرض والفرض مقدم على التبرع الاحتمال وانما في الشق الثاني
 فلان الدين حق العبد وحق العبد يقدم على حق العبد اذا اجتماعا لا اختيار العبد وول الله تعالى كما عرف في محله قوله والاثر محمول على انه كان قريبا للعبد بالحكم
 يعني كان بالنسبة يمين على طوعه زمان كثير وشكلى لى يا فعا مجاز التسمية اشى باسمه كان عليه كذا في العناية وخبرها او كانت وصيته في تجهيزه وامر وقته وذلك جائز
 عندنا قال صاحب الغاية وفيما نظر عندى لانه مرجع الراوى لانه اوصى لانه علم له بال ككيف لم يبي ذلك وصية تجهيز نفسه وكيف يحتمل ان يقال انه كان او كان غلاما
 مجازا لانه صرح في رواية الحديث انه كان غلاما لم يحكم انتهى وذكر صاحب الغاية حاصلا نظره والجواب عنه حيث قال ورد بان صرح في رواية الحديث انه كان غلاما لم
 واثر لوصى لانه علم له بال ككيف لم يبي ذلك وصية تجهيز نفسه وكيف يحتمل ان يقال انه كان او كان غلاما لم يحكم انتهى وذكر صاحب الغاية حاصلا نظره والجواب عنه حيث قال ورد بان صرح في رواية الحديث انه كان غلاما لم

سنة ١٠٨٠ هـ في التدبر مع صاحبها
 من حيث انما انما بالترك على مرثية كما ينبغي والمعتد في النفع والضرر والنظر الى اوضاع التصرفات كالصانع في حق المالك
 انما في ملكه ولا يصدى وان كان يتفق بافغانى بعض الاحوال وكذا الخادى حومات بعد احوال لعدم اهلية وقت المباشرة فكذلك
 اذا قال اذا درست ثلث مال لفلان وصية لغيره فلا يملكه تغييرا وتعليقا كما في الطلاق والعقار بخلاف العبد المالك
 لان اهليتها مستتمة والمبايع حتى المولى فصح اضاقة الحال سقوطه قال لا تصح وصية للمكاتب ان تركه فله ان يملكه لا يقبل التبرع وقيل
 قول ابي حنيفة لا تصح عند الفقه والى ما يميل كل من ملكه ملكه فيما المستقبل فخرج من تحت ملكه والخلاف فيها معترف عرف في موضعه

الراوى نفسه بمناه وقوله انما وصى لانه علم بالالايا في ان يكون ما يتعلق بتجيزه وامر منه انتهى اقول ليس ذلك الجواب بسد ما اذا افلأنا اذا كان لفظ المباح
 في الاثر المنزج جازا عن كان باننا لم يفسد على لونه زمان كى كان معنى النافع حقيقة غير مرادنى ذلك لا مثل غير واقع فى اصل الحق طوكا ان الراوى نفسه بمناه تحقيق
 لزمن ان يكتب فى سنة والاخرى فافيه واما ما فلبان قوله وقوله انه اذا وصى لانه علم بالالايا في ان يكون ما يتعلق بتجيزه وامر منه ممنوع جازا عن معنى اوصيه
 له بال ملكا ياه وما يتعلق بتجيزه وامر منه لا يملكه كما لغيره كما لا يخفى نعم لو كان المروى فى الاثر انه وصى الى ان يهرم المكاتب الى يدل كلمة اللام لم يلزم التنا
 لان معنى اوصى اليه جله وصية فخرجت ان يكون انبعمه وصية في تجيزه وامر منه ولما كان المروى فى ذلك انه اوصى لانه علم بال ملك سبق للتاويل المذكور محال قوله
 وهو جرح الثواب بالترك على ورثته كما يناه قال فى الغاية قوله وهو جرح الثواب جواب عن قوله ولانه نظر لغيره الى نفسه فى نيل الرضى وقوله كما يناه اشارة الى قوله
 اولى لما فيه من الصدقة على القريب الى آخره فانه يفيد اما افضلية الترك فى الثواب اوتساويا فيه انتهى اقول فيه اشكال لان ان اراد ان قوله كما يناه اشارة
 الى قوله فالترك اولى لما فيه من الصدقة الى آخره اى الى آخره لعل تلك المسئلة وهو ما يقتضى عنه قوله وان كانوا اغنيا يلزم ان لا يتم كلام المصنف ههنا فانه انما
 يمتشى فى صورة ان كانت الورثة ضررا فلا يحصل الجواب عن قول الشافعى ح ولانه نظر لغيره الى نفسه فى نيل الرضى فى صورة ان كانوا اغنيا ويلزم ان لا يتم
 قول الشارح فانه يفيد اما افضلية الترك فى الثواب اوتساويا فيه اذا افضلية متعينة حينئذ فلا معنى للتوريد وان اراد بقوله الى آخره الى قوله والموصى به يملك
 القبول ليقنوا ول صورة ان كانوا اغنيا ايضا يلزم ان لا يخرجى كلام المصنف ههنا وكلام الشارح ايضا فى صورة ان كانوا اغنيا الاعلى القول الضعيف
 المذكور هناك ليقبل وهو التحيز بين الوصية وتركها لا على القول المختار المذكور هناك اولاً وهو كون الوصية اولى من تركها وبالحاجة لا يخلو المقام على حال
 عن نوع من الاختلاف بين بعض المتأخرين ههنا فنقول فى الغاية وفيما لا يتشاكى على قول ضعيف كما سبق ولا حاجة اليه فى المقصود انتهى اقول قوله ولا حاجة اليه فى المقصود ليس بصحيح
 اذا افضلية فى الترك فى صورة ان كانت الورثة اغنيا بل افضلية فيما للوصية على القول المختار او الوصية وتركها سايان فيها على القول الضعيف كما
 فيما سبق والمقصود ههنا هو الجواب عن قول الشافعى ح ولانه نظر لغيره الى نفسه فى نيل الرضى ولا ريب ان ذلك المقصود ولا يحصل بقول المصنف ههنا
 محرز الثواب بالترك على ورثته فى صورة ان كانوا اغنيا الا بالتشبه بالقول الضعيف فى تلك المسئلة وهو تساوى الوصية وتركها اذ على القول المختار
 فيما يكون الوصية افضل فلا يتيسر احراز الثواب تبركاً فتمت الحاجة الى ذكر النساء وى ليم الجواب بالنظر الى تلك الصورة ايضا وعن ندر اورد بعض الفضلاء
 على ما فى الغاية ما اورد ذلك لبعض ولم يذكر المقدمه القاطنة ولا حاجة اليه فى المقصود حيث قال فيه بحث فان التساوى فيه ضعيف ولذلك اورد المصنف
 بضعيف التمرين قوله ويجوز الوصية للعلم بالاجل اذا وضع لاقبل من ستة اشهر وقت الوصية اى يجوز الوصية للعلم بشئ ان يقول اوصيت بثلث مال لكذا
 بطن فلانة وباجل كما اذا وصى باني بطن جارية ولم يكن منه لكن بشرط ان يعلم انه موجود فى البطن وقت الوصية له او به بان جارت به لاقبل من ستة
 اشهر من وقت الوصية على ما ذكره الطحاوى وحججه الاسبق الى نى شرح الكفا فى واختاره المصنف ههنا ومن وقت موت الموصى بان جارت به لاقبل من ستة اشهر
 من وقت موته على ما ذكره الفقيه ابو الليث فى مكنيته الوصايا والامام الاستيعابى فى شرح الطحاوى واختاره صاحب النماية بنزابة ما فى الغاية وغاية
 قال بعض المتأخرين بعد ان شرح المقام بهذا المنوال اقول ليس معنى هذا الاختلاف على الاختلاف فى ان هل كفى فى صحة الوصية وجود الموصى له وبوقت
 موت الموصى اولاً ومع ذلك من وجودها وقت الوصية ايضا لاتفاقى متشاكى على ان الشوط لصحتها وجودها وقت الموت فقط لا وقت الوصية ايضا
 وانما تأمك بعد الموت فلا بد من وجودها اذ ذاك دون وقت الايجاب بدليل ما ذكره الامام فاضل بن سبيح ايضا انه لو قال اوصيت بثلث الى

وهذه تارة كبراديه السدس فان ليسا قال السدس في اللغة عبارة عن السدس وتارة كبراديه السدس من السدس
فيعطى من ذلك كبراديه السدس فان كان في غيره من غير ذلك السدس كما

من السدس فكيف جعله يعني السدس قلت جعله معناه ولما ذكره في الكتاب من الاثر واللفظ انتهى اقول الجواب من غور فيه لان ما ذكر في الكتاب انما يستلزم من السدس
السدس الاحتمال اخص الانصبا الذي هو اقلها يعني السدس وكلام المسائل في الثاني دون الاول كما ترى والحق في الجواب انهم ما ذكر في النهاية لعل عن السدس
وهو ان اقل الانصبا باعتبار الاصل وهو القرابة انما هو السدس ولما اثنى فانما هو اقلها باعتبار العارض وهو الزوجة وما يكون عارضاً في مرتبة ما هو من السدس
فصل اللفظ على اقل ما يتحقق من السدس بالقرابة وهو السدس ثم قال صاحب الغاية واما علم ان عبارة الشارح والشارح في هذا الموضع اختلفت اختلافاً لا يكاد يعلم
منه شيء سبب ذلك اختلاف ايه السدس اجماع الصغير قال في الكفاية فاعلم ان رواته الاصل جواز الوضعية رد النقصان عن السدس ولم يجوز الزيادة على السدس
وعلى رواته اجماع الصغير جواز الزيادة على السدس ولم يجوز النقصان عن السدس ورواية المصنف رد النقصان في الكفاية واحدة منها لان قول الاثنان تنقص عن السدس فيتم
لا السدس ليس رواته اجماع الصغير فاما انما اطلع على رواية غير هذا واما انهم جمع بينها الى سائر الروايات اقول كيف يتصور اجماع بينها
وقد صرح في الكفاية بان ابا حنيفة جواز رواته الاصل النقصان عن السدس ولم يجوز الزيادة على السدس ورواية اجماع الصغير الزيادة على السدس
ولم يجوز النقصان عن السدس ونقل صاحب الغاية ما في الكفاية على وجه الارض ورواية المصنف رد النقصان في صدرها ان ابا حنيفة
لم يجوز النقصان عن السدس لان الزيادة عليه فلا يكون نه الرواية متافية لكل واحدة من واتي السدس واجماع الصغير لا يجهل اجماع بينهما كما لا يخفى فلا بد
القول واما انهم جمع بينها وادرك بعض الفضلاء على قوله ولا يرد عليه ليس في رواية اجماع الصغير حيث قال فيه ما بل فان الظاهر ان المراد في الزيادة على السدس
اذ انقص اخص السهام عن السدس لا مطلقاً فحينئذ يكون ما في الكتاب واية اجماع الصغير انتهى اقول ليس هذا مستقيم فان التعليل الذي ذكره المصنف من قبل
الى حقيقته رد قوله وان السدس هو السدس الى آخره يقتضي الامالة ان يكون المراد بان الكتاب في الزيادة على السدس مطلقاً كما يقتضي ان يكون المراد في النقصان
عن السدس مطلقاً فلا مجال لان يكون المراد به رواية اجماع الصغير كما لا مجال لان يكون المراد به رواية الاصل وقد كنت نيت عليه فإما انما قوله ولا يرد
يزاد به السدس الى آخره قال صاحب الغاية قوله ولا يرد عليه السدس الى آخره بشكل لانه وقع في بعض نسخ الهداية فيخطئ ما ذكرنا وفي بعضنا فيخطئ الاقل منها في الاول
بعض الشارحين فقال يعني انه كان اخص سهام الورثة اقل من السدس يعني السدس بما ذكرنا ان السهم عبارة عن السدس وان كان اخص السهام اكثر منه يعني
لان السهم يكثر ويكثر من سهام الورثة مما لا بد لليلين فان كان مراد قوله ذلك اخص السهام وان كان اكثر من السدس فليس ذلك بدليل لما في الكتاب
فان فيه الزيادة على السدس قال في الكتاب ولا يرد عليه وان كان مراده السدس فاشتمل على بالذليلين انتهى واعترض عليه بعض الفضلاء على قوله فان قال في
الكتاب لا يرد عليه حيث قال فيه بحيث اولى المراد في الزيادة مطلقاً بل على تقدير كون اخص السهام ناقصاً عن السدس فيصير ذلك وليد ما في الكتاب انتهى اقول
قد مرنا غير مرة ان قول المصنف رد في تعليل هذه المسئلة من قبل الى حقيقته رد قوله وان السهم هو السدس هو المراد عن ابن مسعود وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
يقتضيه كون المراد من مسئلة الكتاب في الزيادة مطلقاً فلا يصلح ما ذكره بعض الشارحين وليد عليه كما قاله صاحب الغاية ثم قال صاحب الغاية واما الثانية وجوز
فيخطئ الاقل منها فتوجه الى النقصان عن السدس في الكتاب الا ان تنقص عن السدس فيتم كمال السدس وايضا قوله ما ذكرنا ان اراد به السدس فلا يتعلق بقوله
وقد يرد عليه سهم من سهام الورثة بالذليل لانه يتم بقوله لا يرد وان اراد به الاقل منها عاد الا عارض المذكور وهو الايراد الى النقصان عن السدس انتهى وقد
بعض الفضلاء وان يجب عن قوله وايضا قوله ما ذكرنا الى آخره حيث قال لم يجوز ان يكون معنى الكلام ان السهم يكثر ويكثر من سهام الورثة
فيخطئ السدس لتعريفه بالشارح ابن مسعود في السدس فليتنا على اني اقول ليس هذا انتهى لان اثر ابن مسعود هو الدليل الاول فلو كان معنى الدليل الثاني ما ذكره

[illegible][illegible]

في بعض النسخ في وصية مكان له جازر والمرد الاعتبار الثالث والضرب مع صاحب الوصية لا فيها الجواب بعد الموت وهذا غير مضاف
 باعتبار وصية الثالث المتعلق في الوصية وكذلك ما بيننا من الوصية الثانية على نفسه كالتفاني في الحالة فحكم الوصية الثانية في الوصية الأولى الجواب على ما وجبه بعد الموت
 فمعلوم الثالث ان الجواب في حال حياته اعتد بالاحوال الاضافية من حيث الحق مما تقدم من التصرف فالتصريف في مسألة العقد ان كان صحيحا فهو صحيح للمال كان
 مريضا فمن الثالث وكل من منحه فمعرفة كمال النسخة كان بالبر تبرير له لا حتى لو كان في ماله قال واجاب في ثم اعتق مضافا الثالث عنه فالجواب ان عند
 ابن حنيفة مردان لعق توجب فمما سئلوا لا الحق في المستلزم في الاصل فيه الوصايا اذ لو كان في الجواب من الثالث فكل من اوصى الجواب بجمع وصية
 في الثالث لا يقدم البعض على البعض الا بالحق في الموقع في الرق والعق المتعلق بموت الموصي لا في التصرف والحياة في البيع اذا وقعت في المرض كمن اوصى بالمال
 شاتو والتساوي في سبب الاستحقاق يجب التساوي في نفس الاستحقاق وانما قدم العلق الذي ذكرناه انقالا انه اتوا فانه لا يلحقه النص
 من جهة الموصي غيره بلية وكذلك الحياة لا يلحقه النص من جهة الموصي اذ اقدم ذلك في بقى الثالث بعد ذلك يستوفيه من سواه اهل الوصايا
 ولا يقدم البعض على البعض كما في الحياة ان الحق اقوى لانه لا يلحقه النص والحياة بلية اذ لا يعتبر بالتقديم في ذلك لانه لا يوجب التقديم والتسوية
 وله ان الحياة اقوى لانها تثبت في ضمن عقد المعاوضة فكان تبرا عما عداها لا نصيغته والاعتناق تدبر صيغة ومعنى
 فانما وجدت الحياة اذ لم لا يضعف واذا وجد العلق اذ لا يكتسب وهو لا يحتمل الدفع كان من ضرره في المزا
 من حقيقة الوصية لكونها في الاصل قوله وفي بعض النسخ فهو وصية كان قوله جازر اقول في عبادته انت في ما سأل فان قوله جازر في النسخة الاولى محمول في
 الكلام وقوله فهو وصية في غيره النسخة موضع محمول فكيف يكون الثاني مكان الاول فالظاهر ان يقال مكان قوله فذلك جازر قوله وانما قدم العلق الذي
 ذكرناه انقالا انه اقوى فانه لا يلحقه النص من جهة الموصي وغيره بلية النص وكذا الحياة لا يلحقه النص من جهة الموصي اقول في هذا التحريم قصور بل غل اما اولان قيد
 من جهة الموصي في قوله فانه لا يلحقه النص من جهة الموصي شومفسد لانه يدل بطريق مفهوم المخالفة المعبر عننا ايضا في الروايات كما هو جوابه على ان من يلحقه
 النص من جهة غير الموصي كما في الحياة مع ان النص لا يلحق العلق من جهة احد اصلا وان الحق الحياة من جهة غير الموصي وهو المشتري واما ثانيا فلان قوله غير
 يلحق النص يومهم باطلا انه ان يلحق النص الحياة ايضا من جهة الموصي مع انه قال وكذا الحياة لا يلحقه النص من جهة الموصي فالحق في تحريم هذا التمام ان يقال
 فانه لا يلحقه النص اصلا والحياة لا يلحقها النص من جهة الموصي واما غير ما قيل في النص من جهة الموصي وغيره الموصي ايضا ثم ان كثيرا من الشرح منهم صاحب النسخة
 قالوا في تفسير قول المصنف رد هنا وغيره بلية النص اي غير العلق الموقع بلية النص كالموصية بالعتق والوصية بالمال انتهى اقول ليس ذاك بسديد فان العلق
 الملحق غير العلق الموقع ولما اعطى المصنف رد عليه فيما قبل حيث قال الا العلق الموقع في المرض والعلق الملحق بموت الموصي كالتبرير الصحيح مع انه لا يخفى
 ان العلق الملحق ايضا لا يلحقه النص عندنا وان الحق ان يقال في تفسير قوله وغيره بلية النص اي غير العلق الذي ذكرناه انفا وهو العلق الموقع في المرض الملحق
 يلحق بموت الموصي فحينئذ يستقيم المعنى جدا كما لا يخفى واللفظ ايضا يساعده لاحالة فان العلق الذي ذكرنا يلحق العلق الموقع والعلق الملحق كما ترى قوله
 واذا اقدم ذلك فما بقي من الثالث بعد ذلك يستوي فيمن سواها من اهل الوصايا قال صاحب النسخة في تفسير قوله يستوي فيمن سواها بها اي سوى العلق
 والحياة وانتهى اثره صاحب النسخة اقول فيه ساجدة ظاهرة فان كلمة من قوله من اهل الوصايا في هذا التفسير جدا كما لا يخفى وكذا قوله من اهل الوصايا بعد قوله من اهل
 ينافي ذلك كما ترى فالجواب في تفسير ذلك ان يقال اي سوى العلق والذي جوبى له او سوى اهل العلق والحياة فلو لم يكن تقدير المضاف في تفسير التامرين
 البر بغيره وهو لفظ الاصل اول لفظ صاحب كسنة خلاف الظاهر في مقام التفسير او المقصود من التفسير لكشف والبيان لا الاختصاص والتميز فيقتضيه الساجدة في
 تفسيره المذكور لا محالة قوله لهما في الخلافية قال صاحب النسخة في بيان الخلافية وهي التي قدم فيها الحياة على العلق وتبعه اعمى اقول في هذا شرح فاشد لان
 الخلاف بين ابي حنيفة ره وصاحبيه في كلتا المسلتين المذكورتين وهما التي قدم فيها الحياة على العلق والتي قدم فيها العلق على الحياة والدليل المذكور
 من قبلها وكذا الدليل المذكور من قبله تبيينان في تنبك المسلتين متقابلا كلفته كما لا يخفى على ذي مسكة فلا وجه لتفسيره الخلافية هنا بما يخص المسئلة الاولى منها
 والصواب في بياننا ان يقال في اي وجه فيها العلق والحياة سواء قدم العلق في الحياة او قدم الحياة على العلق قوله ولا مستبعد بالتقديم في الذكر لانه لا يوجب التقديم في الثبوت قال
 في البغاية لا يرى انه اذا اوصى بثلاث ماله لفلان لفلان كان فيهم الا انما حصل الفصل ولا عجرة للسبابة فلذلك ههنا انتهى وبهذا ذكر في النهاية وفي مخرج الدرر
 تعلما عن الاسرار اقول لقائل ان يقول حكم الايصاف في صورة التنوير نازل وقت موت الموصي في حق كل واحد منهم لان الوصية تملك مضاف الى ما بعد الموت
 فكان فيها معنى التعليق والحكم في التعليقات نيزل عند وجود الشرط وزمان تحقق الشرط الذي هو الموت في حق كل واحد منهم في صورة
 التنوير زمان واحد فلذلك كان الثالث الموصي به لهم بينهم انما شاملا ما نحن فيه فان العلق الموقع في المرض من غير مضاف الى ما بعد الموت و
 كذا الحياة في البيع اذا وقعت في المرض المنجز لوجب الحكم في الحال لا محالة فينبغي ان يثبت الحكم في المقدم في الذكر قبل ان يثبت في المؤخر فيه فاقترفت

فصل قال نصارى يوصيهم حق الله تعالى قدمت الفرائض عن مائة من الموصى وأخرها مثل الحج والكرامة والكفارة والبرية
والنفاق والظاهر منه المبدأ فيما هو الإلهام بما تيسر من الفرائض بما قدمه الموصى وأخرها مثل الحج والكرامة والكفارة والبرية
بأولهم وذكر الطحاوي رحمه الله تعالى في الزكوة ويقدم على الحج وهو أحادي الروايتين عن أبي يوسف وفي رواية عنه أنه يقدر الحج
وهو قول محمد بن وهب أنه لا ولي له وإن استوفى الفريضة فالزكوة فقلت إنها أحسن الصادات فكان أولى وجهه لاخرى إن الحج يقيم بالمال والنفس
الزكوة بالمال فصر عليه فكان الحج أولى ثم قدمت الزكوة راجعاً على الكفارات لمزيد ما عليه في الفريضة إذ قل جاز في ما من العبد لم يأت
في الكفارة والكفارة في القتل والظهار واليمين مقدمة على صدقة الفطر لأنه شرف وجوبها
بالقرآن دون صدقة الفطر وصدقته الفطر مقدمة على الأضحية للاتفاق على وجوبها واختلاف في الأضحية

والمساوي للترتيب مرجع كذا في النوازل المحمدية استحقاقا

فصل ترجمه فی انفس فی مختصر الکفری باب الوصایا اذا ضاق عنها الثالث کما فی غایة البیان وقد مر المستفاد به باب التعلق فی المرض علی هذا انفس القوة
التعلق فی المرض لانه لا یبقیه الا شیء بکلان مسائل فی انفس کما فی عامة الشرح قوله ومن اوصی بوصایا من حقوق الله تعالی قد مر فی الفرع الثانی منها ما
للموصی او اخذ اقول الشکل الاول فی هذه المسئلة بالتعلق الموقع فی المرض والتعلق المحلی بموت الموصی علی اهل بی بیوت وجموع فان التعلق عندهما من حقوق
الله تعالی حتی قبل الشاؤة علیه عندهما من غیر دعوی کما تقر فی محله وقرنی الباب السابق فیضا من ان لا یقید علی الفرع الثانی منها بالاتفاق وان کان فی
الصلوات كما صح به فی عامة المعبر عن ذل فی النماز وغایة البیان فیما انما اخرج شرح الطحاوی فیما

بما به هو الاعم قول يرد على ظاهره التعليل انه يتاني قوله في وضع المسئلة قديما للموسى اذا غربا اذ على تقدير ان آخر الفرض تكون بداية بالنافلة لا
تقع منه البداية هناك بالاعم فلا شك ان الاعم هو الفرض فكيف يشي هناك ان يقال الظاهر منه البداية في الاعطاء والتمليك لا البداية والذكر
نعم ان الظاهر من حال الموسى البداية في الاعطاء والتمليك بما هو الاعم في الشرع وان افرد في الذكر والتفطير وجا آخر وهو ان يكون المراد البداية
عند بداية من شيخه وسماياه وليو دينا الى محمد من الموسى والفاضل وحجها لا بداية لنفسه فالحق ان الظاهر من حال الموسى ان يقصد بداية من شيخه
يا ويصير دينا الى محمد بما هو الاعم في الشرع من بنين اذكر ونفسه قوله فان قرأته في قوله

بما لا يمتنع من ان يتبدى بالاجم قول تناقض ان يقول في تمام التعليل نظر اذا الظاهر ان الاجم في حقوق الله تعالى بهو الاقوى
لأن الظاهر من حال الانسان ان يتبدى بالاجم قول تناقض ان يقول في تمام التعليل نظر اذا الظاهر ان الاجم في حقوق الله تعالى بهو الاقوى
المفروض في وضع مستنبطه تساوى تلك الحقوق فكيف تيعتدوا اهمية لبعضها من بعض وان وجدنا التفاضل بينهما في القوة من جهة بعد تساويهما
من جهة الضرورية او الوجوب (والنقل فالظاهر ان اهمية ما يوافقوا في اعتبار الشرع دون اعتبار الموصى فان اريد بالاجم في قوله لان الظاهر يتبدى
بهو الاقوى في اعتبار الشرع فالظاهر ان اهمية ما يوافقوا في اعتبار الشرع دون اعتبار الموصى فان اريد بالاجم في قوله لان الظاهر يتبدى

[illegible]

حب لغاية قصد تحليل المسائل المتعلقة بهذا التماس فنبينا فقال ثم ان الوصايا امان ان يكون كلما لله تعالى او كلما للعباد او يجمع بينهما فالعباد و
وبالله تعالى امان ان يكون كل فرائض كالزكوة والحج والصوم والاعاشة او واجبات كالغارات والعنود وصدقة الفطر او كل طوعا كالخروج
الى الفقراء واشتباها ويجمع بين هذه الوصايا كلما فان جميع بينها والثالث تحصيل جميع ذلك فيقدوصاياه كلما من ثلث ماله وكذلك ان تترك
بجارت الزوجة وان لم يحجر ولما كان كل كلما لله او لغيره فكل الواجبات كلما او تطوع فيما بابتدأه السيت وان اخلطت بين الله بالفسخ
او آخره مثل الحج والزكوة والكفارات لان الفريضة امر من النجاسة والظاهر منه البدائية باهوالا امر استمر كلاما اقرا في قوله رخصا

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

فمراده بالمنفعة منفعة تجوز الوصية بها ومنفعة المحر ليست كذلك فلا يكون واردا عليه انتهى أقول الجواب بنظره لان كون كلامه لمصنفه في الوصية لا يقتضي كون
مراعاة بالمنفعة المذكورة في مقدمات دليلية منفعة تجوز الوصية بها فان مقدمات الدليل لا يلزم ان يكون ساقية للمدعى بل لا بد من كلمة الكبرى اذ كان اقتراح الدليل
يعبر عن الشكل الاول وههنا كذلك اذ حاصل خبر الدليل ان المحرمة والسكنى من قبل النافع والمنافع ليست بحال على اهلنا وليس بحال في تحريكه احدث صفة
ففي حقيقة المساواة في عقد المعاوضة وفي تحريكه احدث صفة المالية فيه الاثبتت الولاية عليه بهذه الصفة الا لمن تملكه تبعا للملك الرقبة او لمن تعلقه بعقد المعاوضة
حتى يكون ملكا لها بالصفة التي تملكها او لا يكون ملكا اكثر مما تملكه فانه لا يجوز شرعا ولا يذهب على من سكت ان اعداد الصغرى من المقدمات المذكورة مع اتقنا
الاولى الشرعية كالتية كل واحد منها في نفسها لا مجال لتفسيره شيئا منها بما يخرج به منفعة المحر لوقوعه في محل الكبرى من الشكل الاول لا يصح قوله ثم لما صحت الوصية
المحرمة الى اخره قال صاحب النائية وقوله لما صحت الوصية لصاحب المحرمة كالبيان والتفسير لما قبله من حالة الانفراد يعني لو كانت الوصية بالخيرية منفردة
الرقبة ميسرا للمورثة والمحرمة للموصي من غير اشتراك فكذا اذا اوصى بالرقبة لسان اكثر يكون الرقبة له والخيرية للموصي له بها اذ الوصية اخت الميراث من حيث
ان الملك فيها ثبت بعد الموت انتهى أقول ان قول السابق كالبيان في التفسير لما قبله من حالة الانفراد ليس بسديد والحق ان يقال كالبيان والتفسير لما قبله من
هذه الاحمال بجملة الانفراد لان قول المصنف رد لما صحت الوصية لصاحب المحرمة الى اخره وكذا ما ذكره الشارح الزايد بقوله يعني لو كانت الوصية بالخيرية منفردة الى
انما يفيد ان بيان اعتبار غيره الاحمال بجملة الانفراد لا يبين حالة الانفراد وحدها كما لا يخفى على من له ادنى سكة فقولهم ومحرره ان اسم انما تم تقيادول الحلقه
القص وكذا اسم الجارية تينا ولما واني بطبنا قلت ليس لمراود تينا ول اسم انما تم والقص وتينا ول اسم الجارية لما في بطبنا ولما ولست لفظا واصالة ولا يلزم
ان يخالف هذا ما في مسئله صحة الوصية بجارية الاصلها من ان اسم الجارية لا يتناول محل لفظا ولكنه يستحق بالاطلاق تبعا فاذا افراد الام بالوصية صح افرادها ولا يلزم
ان يخالف ايضا ما في كتاب الافراد من ان القص لا يدخل في انما تم لفظا بل تبعا ولذا لو افرنا انما تم لرجل واستثنى نفسه لم يصح الاستثناء ويكون بحقيقته
والقص جميعا للمقرر لان الاستثناء تصرف في الموقوف بل انما المراد ههنا تينا ول اسم انما تم والقص واسم الجارية لما في بطبنا تينا ولما لم تباعها الا لاطلاق
فيه يقع الخافه كما توهمها البعض قوله ومن اصلنا ان العام الذي موجب ثبوت الحكم على سبيل الاحتاطة بمنزلة الخاص أقول لا مجال للعموم في الافاظ المذكورة
في بؤيك المسائل لان الحلقه والقص بالنظر الى اسم انما تم وكذا الجارية وما في بطبنا بالنظر الى اسم الجارية وكذا القوصة وما فيها بالنظر الى اسم القوصة بمنزلة
الاجزاء المدلولات هذه الاسماء الاجزائية معانيها اولها يصدق معنى انما تم على القص وحده ولا معنى الجارية على ما في بطبنا وحده ولا معنى القوصة على قولهم
من مثل الثمر وحده على ان الكلام في وصية خاتم لعبيته وجارية لعبيته وقوصة لعبيته ومن هو الذي يخرى خاص فكيف يتصور فيها للعموم قوله ومن اصلنا ان
منه ان القص اقول فيه شيئا وما زاد قل لغيره كما لا يقرر لان استثناء القص من انما تم غير صحيح كون الاستثناء تقصير في لفظا غير عام فيما لا يند له الاسم لفظا
في انما تم والخلاف في البتان والبيان في الدار فانه قوله والاستثناء في قوله لان ذلك ليس بصحيح دليلا او الاستثناء وقوله ومن اوصى لرجل بصوف عنده اياه

[illegible]

الى ابعد الموت بخلاف قول المصنف رحمه الله فان نية مصنفه اذا اشار اليه بنده في قوله المذكور هي التخييل دون الوصية فلا غبار عليه قوله لان الوصية فيما سبقت
الاستحسان ومعنى التخليك وله ولاية ذلك فان كان صحيحه على اعتبار المصنفين قال في النائية ونائية البيان واذا اذله ركنا للمسلمين منعوا ما شاؤوا انتهى اقول نهى
اصناما فان الوصية بالمصنفية بالولاية غدا وان كانت في معتقدهم قربة كما سيجي فاذا اطلعت حقيقة الوصية عندنا فيما نحن فيه فيكون بنا والبيعة ولكن حقيقة
حقيقة وان كانت قربة في مستأخرنا لزمها المعنى الى ان في الوصية من معنى الاستحسان والتخليك فصح ان كل اسم العاقل مما امكن وما على اصل الى حقيقته وتغير ظاهره
كون الوصية بقربة في معتقد الموصي كان غرضه في صحة الوصية كما سيجي ايضا وفيما نحن فيه كذلك فليس في ان تخرج حقيقة الوصية عن معناها كما تصح فيما اذا وصي بملك اقوم غير
مسبين على ما سياتي برون المصنف الى اعتبار معنى الاستحسان والتخليك فصح ان كل اسم العاقل مما امكن وما على اصل الى حقيقته وتغير ظاهره
ان كان كما سياتي الاتفاق بينهم كما في المسئلة السابقة واسلوب تحريراني في الكتاب شروحه ليشير باننا قوم في التخرج ايضا فليتأمل قوله ثم الفرق بين حقيقته وبين
قوله لكنيسة لم تشرحه بعد تعالى حقيقة قال في النائية بل يبرر على معتقدكم اقول لتأمل ان يقول ان اصل الى حقيقته ان كون الشيء قربة في معتقدكم كما
بناء على اننا امرنا بان تتركهم وواقعهم نالا اعتبارا عند لا شقة وهم دون التخييل كما سرفنا فلم يعيت بهنا كون الكنيسة او البيعة محرمة في معتقدكم حتى يزدول
ملك الثاني عننا فان قلت انهم يبنون فيها الحجرات وليكونوا فلم تخرج بعد تعالى لتعلق حق العباد بها قلت هذا مسمى الى التحليل الثاني الذي ذكره بقوله لا
يبنون فيها الحجرات الخ والكل ان في التحليل الاول فلا معنى للخطا قوله ولا انهم يبنون فيها الحجرات وليكونوا فلم تخرج بعد تعالى لتعلق حق العباد بها قال صاحب
النائية قوله ولا انهم يبنون في لعل آخره عدم التحرر بعد تعالى يقتضي سبق دليل الاول عليه ولا يذهب على الناظر في كلام المصنف انه لم يذكر فيه قبل هذا ما يكون
وليا عليه وانما قال من قبل ولكنيسة لم تشرحه بعد تعالى حقيقة وهذا هو جيل الدليل ثم اقول الحق عندى ان قوله ولا انهم يبنون فيها الحجرات الخ دليل آخر
على الفرق بين حقيقته وبين بناء الكنيسة والبيعة وبين الوصية عطلت بحسب المعنى على قوله ان البناء نفسه ليس بسبب زوال ملك الثاني ولا انهم
يبنون فيها الحجرات وليكونوا الخ تبصر قوله وفي المزمع الاصح انه تصح وما يالما انها سبقت على الردة بخلاف الردة لانه يقتضي او سلم قال صاحب النائية وذكر صاحب
الكتاب في الزيادة على خلاف هذا وقد قال بعضهم انما لا يكون بمنزلة الوصية وهو الصحيح حتى لا تصح منها وصية والفرق بينها وبين النية ان النية لا تشرع في افعالها
الاقتضى اعتمادا وانتهى قال صاحب النائية بعد ذلك هذا عن النائية والظاهر ان لا منافات بين كلاميه لانه قال هناك الصحيح ومنها الاصح ترجيح هذا القول على
قوله الآخر للبيان بوجهه مع رجحان الآخر كما ان مراد من هو الاصح ترجيح على الآخر بل قوله هو الصحيح اولى على الترجيح من قوله هو الاصح ولا ريب ان ترجيح هذا
على الآخر في ترجيح الآخر عليه ولا يمكن ان يصدر قاسما قوله ولو اوصي بحرية في دار الاسلام لا يجوز لان الارث متبوع للثبات الدارين الوصية اخذ اقول
التحليل الذي حاصله قياس الوصية على الارث متبوع بمسائل متقدمة مرت في الكتاب انما سبنا ما اذا دخل الحبر لدارنا بامان فادعى بسم الله
ما له فانه بالترجع ان الارث متبوع بين الذي واخر في الثبات الدارين وبين المسألة واخر في الاختلاف المدينين ولتباين الدارين حكما ومنها ما اذا

باب الوصي وما يملكه

قل ومن اوصى الى رجل فقبل اليمين وجده الموصي قد مات في غير حجة فليس في ذلك الميت معنى لسبيل ومعتدا عليه حتى ترد اليمين ويبرأ من حجة ولا يرد بعد ما يبرأ من حجة فيكون له ما كان له من مال حيث يصح له في غيره من احواله هناك لانه حتى
قال رجل اتعرف بنفسه قل له في حجة فوجد في حجة ليس الموصي كولاية الزامه القرف ولا غير ووافيه لانه يمكن ان يكتب غيره واول من قبل ولم يجد
الموصي فهو بالخيار ان يشك بل ان كان الموصي ليس ولاية الزامه في حجة فلو ان ابا ج شيئا من تركته فقد انتمت كذالك كذالك الا ان الزامه والقول هو معتبر
بعد الموت وينفذ اليه بعد الموت الحق وسوا علم بالوصاية او لم تعلم من قبل الوكيل اذا اراد الموصي ان يكتب في حجة حيث لا ينفذ لان الوصاية لا تنفذ في حال
ولاية الميت فتشكك الولاية اليه اذا كانت خلافه لا يتوقف على الحكم كذا في اشارة ان التوكيل انما يثبت في حال قيام ولاية السبب فلا يصح من غيره على كذا في كتابات الموصي باليمين للتشتر

وَمِنْ شَيْءٍ فَانَّهُ الْيُضَايَا كُنْ فِي هَذِهِ الرِّوَايَةِ مَعَ أَنَّهُ لَا تَوَارُثَ بَيْنِ لِسَامٍ وَالْكَافِرِ أَصْلًا لِأَحْفَانِ الدَّرِينِ وَلِتَبَايِنِ الدَّرِينِ الْيُضَايَا إِذَا كَانَ الْكَافِرُ وَهِيَ بِهَا لَوْ كَانَ مُسْتَأْنَا

—

باب الوصي وما فرغ من بيان احكام الموصي لشرع في بيان احكام الموصى اليه وهو الموصى وقدم احكام الموصى لكثرتها وقوعها فكانت الحاجة الى معرفتها متوقفة على خلاف الوكيل بشر اعيان غير عينية او متبوع الحديث الصحيح روي في غير وجهه قال صاحب النماية هذا الذي ذكره من احوال الماتر روايات الكتب من

الذخيرة والاشتهاء وادب القاصي من الصدور المشهورة والباحث الصغير الامام الحيدري وقتا وحى تانيه بخان لانه ذكر في نهضة الكتاب ان الوكيل اذا عزل نفسه عن الموكل حال عيبه الموكل لا يصح حتى لو عزل نفسه من غير علم الموكل لا يخرج عن الموكل كالماله وموضع في الذخيرة الفصل الثاني من وكالاتها او انفصل العاشر من وكالاتها

والباب السابع والستون من ادب القاضي وباب سبع الاوصياء ومن وصايا ابي ابراهيم الصغير وهذا التوكيل بالخصوص من فتاوى قاضيه ان الى هنا لفظ صاحب الشهاب

المبغىة عن مال الوكيل على قول البعض المشايخ واليه اشار صاحب المداينة في كتاب الوكالة في فصل الشر والقبول ولا يملكه على ما قيل الامم جبر اى لا يملك الوكيل عزل نفسه بغير
علا كما لو كان له ان يشترط في نفسه او في غيره من الاشياء او في نفسه او في غيره من الاشياء او في نفسه او في غيره من الاشياء

علم الميراث من قول بعض المتأخرين ان افاضة بعضهم في شرح هذا الحديث قال صاحب البداية فالتف العامة روايات السلب كالتسمية والتدبير وغيره وليس شي لان مرادنا ذكر في التسمية وغيره من قولهم الوكيل لا يملك انزل عن نفسه عن الوكالة بتدبير الموكل اما اذا كان وكيلاً للبشر او شئاً لغير عبية

امراء صاحب المدينية هنا اذا كان وكسيلة البشر او تنسجى بغير عينيه فتوات الروايات كثيرا ولم تختلف الى هنا كلام صاحب الفتاوى والى هذا قال صاحب العنقا
ايضا كما قيل من تقرر في شجرة اقول بل ليس هذا التوفيق المتنجي لانهم قد زعموا ان اكثر المستعجلات كعزل الوكيل فعلا على عدة او با على عدة ومينافيه على عدم تحيزه الى المولى

للموكيل بغية غلظ الموكيل نفسه بغية غلظ الموكيل غير تقييد في نفس يجوز القتل ان يكون مرادهم بذلك ما اذا كان وكيلاً بشراً أو نفساً بغيره فيكون عقد الفسخ والسلب لسان حكم الغزل في مسئلة ما عداها من لسانها الوكالات لحدسها في مسألتها ويكون حكم الغزل في سائرته وكان ذكر ما كانته في عامته روايات اختلفت لبعضها ان كلامهم

الثقات على شئ من كس قطعة لا يخفى ولما ذكر من مبادئه التي هي في الفصول الثمانية في رد الوكاله من الكوكيل حتى قال في رد الوكاله ان الكوكيل اذا اقرض الوكالا قرضاً

وذلك اذا علم المؤمن سره وان يعلمه اهل بيته ان من علمه لم يطلع عليه احد من اهل بيته ان من علمه لم يطلع عليه احد من اهل بيته ان من علمه لم يطلع عليه احد من اهل بيته

الى اخره اللابري انه الوكيل اذا خرج نفسه من الوكالة لا يبيع الا بعلم الموكل وهذا لغرور والضرر المتبين فان سيجب في لغرور والضرر عن الميت وهو حق با
ولي وانتهى قوله لانه لا ضرر هناك لان ما ادعى الضرر نفسه اقول تعامل ان تقول بغير التلبس فيقتض بصورة رد الوصي الوصية في غير الموحي في حوته لان الموحي

فما وعلی انصرف بنفسه فی حال حیوة ولا فی بعد مماته كما تقدم انفا والجواب ان معنى الایضا الى احدی استخراجه بعد الموت لان فی حال الحیوة فاما المنصرف فی الذی ترفعه الوصل فی الوصل انما هو المنصرف الکامل بعد مماته والشک انما لیس فی حال حیوة علی الترتیب من انما یستخرج من ذلک انما هو المنصرف فی الذی ترفعه الوصل

محم انه يقدر في حياته على الايصا الى الآخر قبل الاول اذ اعلم ردا الاول لكن الكلام يتاخر في عدم صحة رواه الوصية بغير علم الموصي فان معنى قوله في غير وجهه بغير علم معني

لما توجه بعلمه لما نص عليه في النشرة وذكر في الشرح ايضا قوله وان كانت خلافه لا يتوقف على العلم كما لو رآته اقول يريد عليه ان يقال هب ان الوصاية كانت
منها ليست بخلاف ضرورية كما لو رآته بل هي خلافه اختيارية لا يرى انه لو لم يلقها بالموصي اليه ولم يرد بها حتى مات الموصي فهو بالاختيار ان شاء وقبل ان شاء وقبل

من في الكتاب ألفا فاذا كانت خلافة توقيت شهورها على اختيار المومنين اليه بها شكل مما اذا لا يخفى ان اختيار شي وقبوله بدون العلم به متعسر بل مستحيل

وهي مما استثنى في الكتابات اخواتها فالالا في شراء كفن الميت بماله لان في التأخير فساد الميت لهذا امكنه الجدران عند ذلك
 وطعام الصغار وكسوتهم لانه يحتاجونهم جوعاً وسراياً وادوية بعد ما وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم في شراء كفن الميت بماله لان في التأخير فساد الميت لهذا امكنه الجدران عند ذلك
 وقضاء الدين لانها ليست من باب الولاية فانه يملكه المالك وصاحب الدين اذا اظهر بحدس حقه وحفظ المال بملكه من غير ان يكون
 من باب الولاية ولا يحتاج فيه الى الراي وتنفيذ وصية بعد ما عرفت ولا يحتاج فيه الى الراي والحكمة في حق
 الميت لان الاجتماع فيها مستند ولهذا ايفردي احسن الوكيلين وقبول الحجة في التأخير خفة الفوات ولا يملكه الا ماله
 في حجة فلم يكن من باب الولاية ولبيع ما يحق عليه التوى والتلف لان فيه ضرورة ولا تخفى وجمع الاموال الضائعة
 لان في التأخير خفة ولا يملكه كل من دفعه في يده فلم يكن من باب الولاية وفي الجملة الصيغة ليدل على ان يبيع ما يحق عليه

الاموال بغيره وليس له عليه ولاية فان الصغار وان كانوا اطلاقا ليس لهم ولاية البيع فلا ساقاة قيل عليان لم يكن لهم ذلك فلقاضي ان يبيع تحقيق المنة والمنافاة
 اجيب بانه اذا ثبت الاصل اليم لم يبق للقاضي ولاية البيع كذا السؤال والجواب في اكثر الشروح وغلب في النهاية ومراجع الدراية الى الاسرار قول في هذا الجواب
 بحث لانه بقا ولاية البيع للقاضي موقوف على جواز الوصية التي شرعها وهو اول المسئلة التي فيها والمقام مقام اقامة الدليل عليه من قبل الى حقيقة في قوله تعالى تمام الميل
 عليه لزم المضادة على المطالب للمالة فالجواب في الجواب عن السؤال المذكور فاعلم صاحب الفاية عن شرح الاصل حيث قال وادوني شرح الاصل سوالا جوابا قال قيل
 او كانوا اصنافا للقاضي على بغيره اذا راى على ذلك قيل له ولاية القاضي على الوصي لا يبيع جواز الوصية لانه يبيع على الاحرام وجود الوصية اليهم حتى قوله في الاستثناء
 في الكتابات اخواتها بغيره وهي اى الاشياء المستثناة بالقدر في منتهى بقوله الا في شراء كفن الميت وتجهيزه وطعام الصغار وكسوتهم وروى عنه
 بعينها وقضاء دين وتنفيذ وصية بعينها وعق عبد بعينه والخصومة في حقوق الميت انتهى وهذه تسعة اشياء كما ترى اقصر القدر في الاستثناء عليها في مختصره
 اشره اليه في البداية وقوله هنا واخواتها بالرفع عطفت على ما قاله ما استثناء في الكتابات والسائل التي هي اخوات مسائل المستثناة في الكتاب هي ما زادها
 في النهاية بقوله ورد المصنوب والمشتري شراء فاسداً او حفظ الاموال ثم يقول وقبول البتة وبيع ما يحق عليه التوى والتلف وجميع الاموال الضائعة وهي التي
 رتبها المصنف على في الكتابات مستثناة اشياء وفيه مجموع الاشياء والمعدودة خمسة عشر كما لا يخفى قال بعض المتأخرين في شرح هذا الجمل قوله ما استثناء في الكتاب
 في مختصر القدر في كاسبق قوله واخواتها بالرفع عطفت على ما اشار الى انيزاد عليه اشياء اخر وهي ما ذكرته فيما سبق يعني قوله وزاد عليها بعض رد المصنوب والاشياء
 شراء فاسداً او حفظ الاموال وقال ثم ان جعلنا شراء الكفن والتجهيز واحداً كما جعل في الاسرارنا وعلى ان الاول داخل في الثاني وكذا رد المصنوب والودعية والمشتري
 شراء فاسداً لكيون المستثناة في ما ذكره المصنف احدى عشر وازاد اثنين والا فاربعة عشر وما زاده ثلاثة كما هو الظاهر من لفظ الاخوات انتهى كلامه اقول الذي كره كونه
 ما اشياء عن النسخة فزادها المصنف في الاخر من اشياء ثلاثة وهي قبول البتة وبيع ما يحق عليه التوى والتلف وجميع الاموال الضائعة في نفسه فلا يمكن ان يكون
 مجموع ما ذكره المصنف احدى عشر على تقدير ان يكون ما زاد اثنين واربعة عشر على تقدير ان يكون ما زاد ثلاثة فالثلاثة على الاثنين لو اريد فكيف يمكن
 ان يكون المجموع من زيادة الاثنين احدى عشر وزيادة الثلاثة اربعة عشر بل لابد ان يكون زيادة الثلاثة ثمانية عشر كما لا يخفى قوله وطعام الصغار وكسوتهم قال في النهاية
 وطعام الصغار وكسوتهم ما يرجع عطفت في شراء الكفن وكذلك قوله ورد المصنوب والمشتري شراء فاسداً او حفظ الاموال وقضاء الدين وكذلك ما يرجع وكذا قوله وتنفيذ
 وصية بعينها وعق عبد بعينه او قبول البتة وبيع ما يحق عليه التوى والتلف وجميع الاموال الضائعة كل ذلك ما يرجع انتهى اقول لا يخفى ما يساعد تحريمه من الاعراب هو الذي
 ذكر في الشرح المزبور لكنه يجوز فيه عدي وقوله المصنف في شراء الكفن ولا يرب ان الضمير المستتر في قوله فقال راجع الى ما يرجع اليه الضمير المستتر
 فيما استثناء في الكتاب هو القدر في الزاد بالكتاب مختصره فيلزم ان يكون جميع الاموال المتعلقة على شراء الكفن ما يرجع في البداية من مقول القدر في مختصره
 وليس كذلك قطعاً كما عرفت ما بيناه فيما مر انما التزم ان محل قوله فقال الا في شراء الكفن الى آخره على تسليم ما ذكره القدر في مختصره على ما زاد عليه
 المصنف هنا بطريق الاحتياط في ما نال قوله وحفظ المال بملكه من يبيع في يده قال صاحب النهاية ومراجع الدراية قوله وحفظ المال بالرفع مما على وجه التعليل
 بقوله وقضاء الدين ان كل واحد من الوصيين يملك قضاء الدين لانه ليس في قضاء الدين الا حفظ المال الى ان يقضى صاحب الدين وكل من يقع له
 في يده فهو يملكه عقد انتهى اقول لا يذهب عليك نظره سيما ان هذا الذي ذهب اليه يكتف بارادته فساداً لا شك ان مراد المصنف بقضاء الدين
 قوله وقضاء الدين هو نفس القضاء قطع النظر عن حفظ بقية قوله قبله وحفظ الاموال فكيف يتم توجيه التعليل بما ذكره الشارحان المزبوران والصواب

فصل في الشهادة قال وإذا شهد الوصيان ان الميت اوصى الى فلان معهما فاما الشهادة باطله لا يهملان
فيها الا بانهما معينا لا نفسهما **قال** الا ان يدعيهما المشهود له وهذا استحسان وهو في القياس كالادل لما بينا من صحة
الاستحسان ان للقاضي دلاية نصب الوصي ابتداء او ضمما اخر اليه بصدقة يدون
شهادتهما فنسقط بشهادتهما موثقة التعيين عنه اما الوصاية فتثبت بنصب القاضي

فيما يتسارع اليه الفساد لان حفظ ثمنه ليس هو بملك المحظوظ فاما العاقل فحفظ نفسه فلا حاجة فيه الى البيع انتهى ثم ان بعض الفضلاء بعد ان نقل ما في الكفاية
روده بوجه آخر حيث قال للبر واقفه قوله ولا يلين انتهى اقول هذا ساقط اذا علم ان قول الموصي في ما قبل ولا يلين الا في ما في الكفاية من التوجيه فان منعه ولا يلين
للا تشارك في ما في غيره فخطا وهو بملك المحظوظ فاما العاقل فحفظ نفسه فلا يلين وهذا لا يلين في ما في الكفاية بل يوافق كما لا يخفى على من في طريقه

فصل في الشهادة قال صاحب النهاية ما لم تكن الشهادة في الوصية امر مختصا بالوصية اخره بعدم عراقتها فيها انتهى واقفي اثره صاحب الغاية
تقلا عنه اقول ليس ذاك بسديد لان الذي لا يختص بالوصية انما هو مطلق الشهادة واما الشهادة في الوصية فمختصة بها قطعا فلا معنى لقوله لا يمكن الشهادة
في الوصية امر مختصا بالوصية كما لا يخفى والظاهر في وجوب التأخير ما ذكره صاحب الغاية حيث قال واما اخذ ذكر الشهادة في الوصية لكونها عارضة غير أساسية لان
الاصل عدم العارض انتهى قوله وجب الاستحسان ان للقاضي ولاية نصب الوصي ابتداء وضم اخر اليها برضا يدون شهادتهما فنسقط شهادتهما موثقة

عنه اما الوصاية فتثبت بنصب القاضي قال صاحب النهاية فان قيل اذا كان للميت وصيان فالقاضي لا يحتاج الى ان ينصب عن الميت وصيا آخر فاذا لم يكن
له ذلك من غير شهادة فكذلك عند اداء الشهادة اذا تمكنت الشهادة في القاضي وان كان لا يحتاج الى نصب الوصي لكن للموصي اليه ما متى شهد بذلك
لان من زعمه لانه لا تدبر ما في هذا المال الا بالثالث فاشبه من هذا الوجه بالممكن ثم وصي وهناك لقبيل الشهادة وكذلك ههنا كذا ذكره الامام المحمدي
في باب القضاء والشهادة من قضاء الجاهل الى هنا لفظ النهاية واقفي اثره ذلك بما عثر من الشرح منهم صاحب النهاية اقول كل من يجوز له السؤال

منظورية عندي اما السؤال فلا نه لا اتجاه له اصلا فان الوصيين الذين يضمنها الميت اذا كانا عاجزين عن القيام بالوصية فللقاضي ان يضم اليهما وصيا
اخر بل ارب كما تقر في احوال باب الوصي وما يملكه واذا لم يكونا عاجزين عنه ولكن سالا القاضي ان يضم اليهما الاخر وصي به الاخر فله ايضا ان يضم اليهما الاخر
كما صرح به في كثير من اعتبارات واثار الية لمص ههنا بقوله او ضم اخر اليهما برضا قال تاج الشريعة في شرحه يعني لو سالا من القاضي ان يضم اليهما الاخر
وصيا سألهم برضاه فله القاضي ان يضم اليهما الاخر او ضم اخر اليهما برضا قال تاج الشريعة في شرحه يعني لو سالا من القاضي ان يضم اليهما الاخر

القبلة وان اطلعت شهادتهما كما نص عليه في عامة اعتبارات منها المتبين فانه قال فيه فاذا ردت شهادتهما ضم القاضي اليهما ثالثا لان في رؤيتهما
اقرارهما بوصي آخرهما للميت واقر ذلك على ان ينسبها فلا يتكلمان من التصرف بعد ذلك بدونه فصار في حكمائمه لزم الوات احدا ولا وصيا المشاهدة
ثم قال في بيان وجه الاستحسان في قبول شهادتهما وجب الاستحسان ان يحجب على القاضي ان يضم ثانيا على ما بيناه انما فيسقط بشهادتهما موثقة التعيين عنه

فيكون وصيا منهما بنصب القاضي اياه انتهى ومنها المحيط فانه قال فيه قال في الاصل واذا كذبهما المشهود وعليه دخلت معهما رجلا اخر سوى المشهود عليه
من شائنا من قال لا يدخل معهما ثالث ومنهم من يقول لا بل المذكور في الكتاب قولهم جميعا او الظاهر فانه لم يذكر فيه خلافا وان صدقهما قال لا قبل الوصية
قال بهما ثالثا بخلاف ما قبل ثم اتى فانه لا يعمل رده وابه الى هنا لفظ المحيط واما الجواب فلان قياس ما نحن فيه على ما لم تكن ثم وصي لقوله او هناك لتيسيل
الشهادة فذلك هنا قياس مع الفارق اذا لم تهتم هناك فيما نحن فيه تهمة كما مبنيوا ايضا القاضي يحتاج هناك الى نصيب القاضي وههنا لا يحتاج اليه في

زعم المحجب فاین نه اسن ذاک ومجرد المشاهدة في حجة لا يصح القياس كما لا يخفى ثم ان بعض المتأخرين استشكل هذا المتأتم بوجه آخر فقال فيه ان وجوب كون
المضموم نه المسمى اثر شهادة المستمع ان لا قبل شهادة المستمع فكيف ترتب عليها انتهى اقول ليس نه انتهى لان شهادة ائتم نه لا قبل في اثبات حق
شعري ويجابه في استقاط ثبوت التعيين فيما نحن فيه فان شهادتهما تسقط عن القاضي موثقة التعيين وان لم تثبت الوصاية كما اشار الية لمص فبقوله

وهذا لان القصاص في معنى العوض فلا يشترط مع الشبهة بل هو المحل في كل حال فإذ ان الكتاب من الغاية في التميز في قدره من حيث القيمة
ويعتبر ان يكون الجواب هنا كذا لا يكون فيها ردا بيان ويحتمل ان يكون مقادير ذلك لا يمكن الوصول الى نطق اليك في الجواب في تمام حكمة
النطق ولا كذا بل لا يحسن بعد الوصول الى النطق للاشارة الى العادة وذلك المسئلة على ان الاشارة محدودة وان كان قادرا على الاستدلال به
ما توجه لبعض اصحابنا من انه لا يقتضيه الاشارة في قدره على الاستدلال به لانه لا يوجب حجة ضروية ولا كذا في الجواب في الاستدلال به
واما استدلان كل واحد منهما بحجة ضروية في الكفاية زيادة بيان لم يوجد في الاشارة وفي الاشارة زيادة كونه في الاستدلال به انما
الى النطق من انما لا كلام فاستدلالا كذا الذي صحت يوما او يصدق بعبارة بين في المعقل لسانه الى النطق فانه في بعض القواعد المسائل

حق الزد حسين لان يكون مدار قولهم في ولائنا من حقوق على العباد وذلك مجرد تحقق المصلحة في كونه اشارة الى ان لا يرى الاشارة
لا يكون جزي في حق مد القذف مع ان فيه وقع العار من القذف كما ان حق الله تعالى بل لا بد من كون الاشارة حجة من ان يكون الحكم في حقوق العباد
او ما غلب فيه حق العبد على حقوق الله تعالى كالتقصص الا ما غلب فيه حق الله تعالى على حق العبد كمد القذف عنه فانه علمنا على مؤمنه وكون خلاص
ما غلب فيه حق العبد على حق الله تعالى فهو مسموع كيف ولو كان كذلك لما قبلت الشهادة عليه بدون الدعوى فان الدعوى مشروطة في قبول الشهادة في
حقوق العباد حتى ان مطالبه القذف شرط في ثبوت مد القذف وان كان كذلك في كتاب فيه حق الله تعالى عندنا ولهذا لا يصح عنو القذف ولا يجوز الاعتراض
عنه ولا يجوز ان الارث في غير ذلك كما في الحدود فما ظنك بعدم اشتراط الدعوى في ثبوت الطلاق لو كان حق العبد فيه غالبا على حق الله تعالى فكيف قوله

هو لان التقصاص فيه معنى الوضعية لانه لما شرع جازما فجاز ان يشترط مع الشبهة كسائر المعاديات التي هي حق العبد اما المجدود والخاصة لله تعالى فانه عمت
وليس فيها معنى الوضعية فلا تشترط مع الشبهة لعدم الحاجة اقول فيه بحث اما اولها فلان ما ذكره هو ما من جواز ثبوت القصاص مع الشبهة خلاف ما شرع
فيما مر في عدة مواقع منها كتاب الكفالة فانه قال فيه ولا يجوز الكفالة بالنفس في الحدود والقصاص عند ان خصيته مع لان معنى الكفالة على الدور فلا تجب
فيه الاسباق ومنها كتاب الشهادات فانه قال فيه ولا يقبل في الحدود والقصاص شهادة النساء لان فيها شبهة البدلية لبقا منها مقام شهادة الذكر
ولا يقبل فيما يندري بالشبهات ثم قال فيه في باب الشهادة على الشهادة جائزة عندنا في كل حق يستطاب بالشبهة ولا يقبل فيما يندري بالشبهات كما هو مقتضى
ومنها كتاب الوكالة فانه قال فيه وتحول الوكالة بالخصوص في سائر الحقوق وكذا بالانابة بها يستتبعها لانها في الحدود والقصاص فان الوكالة لا تصح باستتبعها
مع غيبة الموكل عن المجلس لانها تندري بالشبهات وشبهة افعوتانته قال في غيبته ومنها كتاب الدعوى فانه قال فيه في باب اليمين من ادعى قصاصا على غيره
فجحدت بالاجماع ثم ان كل من يمين فيادون النفس يلزمه التقصاص وان لكل في النفس فحس حتى يهلك او يفر هذا عندنا في خصيته هو وقال ابو يوسف
ومحمد بن الزهري الارش فيها لان النكول اقرار فيه شبهة فلا يشترط به التقصاص وثبت المال ومنها كتاب النجيات فانه خرج فيه في مواضع كثيرة من بعد ثبوت
التقصص بالشبهة بل جعلها أصلا من ثبوت التقصاص وفرغ عليه كثير من مسائل سقوط التقصاص تحقيق نوع من شبهة في كل واحد منها كما لا يخفى
على الناظر في تمام ذلك الكتاب وانما نأينا فلان قيدنا الخصية في قوله اما المجدود والخاصة لله تعالى فثبوت زواجر مستدرك بل نخل هناك فان مد القذف

غير فالعن لله تعالى بل فيه حق المدعي وحق العبد كما هو جازم مع انه ايضا زواجر لا يشترط بالشبهات ولا يكون الاشارة الاخرى حجة فيه انما صرح به فيما
انفا فلان القريب بالنظر اليه على التقييد المذكور قوله وذلك لكسالة على ان الاشارة معتبرة وان كان قادرا على الكفاية لانه جمع منها فيها فقال اشارة
او كتب قال صاحب الفتاوى ولان في دعوة الجمع بينها نظر لانه قال في جامع الصغير اذا كان الاثر كتيب او يوصى وكلمة او لاجل ائمين لا يجمع على انما يقول قال
في الاصل وان كان الاخرى لا يكتب وكانت له اشارة تعرف في تكاثره وطلاقه وشراؤه وبذره فوجاز فيه من اشارة روية الاصل ان الاشارة من
الاخرى لا يقتصر على القدرة على الكتابة لانه من حكم اشارة الاخرى بل ان يكتب فانهم الى هنا لفظه اقول نظره ساقط جدا وليس مراد من رده بالجمع بينها في
كل مادة من او اعلام الاخرى مراده بل اجمع بينها في جواز اعلام الاخرى من مراده باي واحد منها ولا شك في كونه دالة او على هذا المعنى لانا احد
الامر من بائعين فاذا اتى الاخرى باي واحد منها على الفروجه تحقيق الايمان باحد الامرين ويجوز ذلك بحسب الشرح ابي قسبل ولا يحل بموجب قول محمد بن
في جواز هذه المسئلة فوجاز ما عده وفيه التي ذكرها بقوله على انما يقول انما ليس بشئ ايضا لان مراد من رده دالة مسئلة الجاحص استنبيه على استواء الاشارة

قال اذ كان الغم ملوحة وفيها صليته فانك انت المذبوحة اكثر تحري في هذا اكل الحكمت للنبوة اكثر اوكا انما تصديق لم يزل هذا اكل
 الحكمة حاله الاختيار انا في حالة الضرورة يحمل الدليل في جميع ذلك لان المبتدئة المتقدمة تحمل في حالة الضرورة والى ان يكون كمية
 اولى غير انه يحتمل ان يكون طريق الوصول الى الذكوة في الحجة فلا يكون من غير ضرورة وقال في هذه الحالة الاختيار وان كانت
 المذبوحة اكثر تحري دليل ضروري فلا يصح ان يكون غير ضرورة ولا حجة ولا ان يحال حاله الاختيار ولكن ان الغلبة تنزل في
 الضرورة في افادة الاختيار الا ان السواقي المستدلين لا يجوز عن المحرم والمضرب جميع ذلك مما سار الدليل في افادة الاختيار
 وهذا لان القليل يمكن الاختيار عنه ولا يستطاع الاخذ به عند فسقنا عندنا دفعا لمجرد كقليل الحاشية وتكليف الاختيار كشتاف
 مجلدات ما اذا كانا يصعب ان كانت المبتدئة اغلب لانه لا ضرورة فيه والله اعلم بالصلوات اليه المرحوم والى

والكتاب من الاخرس ومعنى قوله لانه جمع ههنا مبنيا النسخ في اجماع الصغير كما صرح به الشارح المذكور حيث قال في شرح قوله لانه جمع ههنا مبنيا اي جمع من
 اجماع الصغير بين الاشارة والكتابة ولا ريب ان هذا الاشارة في اشارة مسألة الاصل الى ان اشارة الاخرس لا تعتبر مع القدرة على الكتابة غاية الامر ان يكون
 في المسئلة روايتان ومثل لك كثيرا فان قلت فعلى ان يكون يتم قول المحقق في خلاف ما توهمه بعض اصحابنا انه لا تعتبر الاشارة اليه مع القدرة على الكتابة فان

ما ذهب اليه ذلك لبعض من اصحابنا يكون حينئذ مبنيا على رواية الاصل فما معنى نسبة التوجيه اليه في المداية دون الرواية تامل قوله واذا كان
 الغم ملوحة وفيها صليته فانك انت المذبوحة اكثر تحري في هذا اكل الحكمت للنبوة اكثر اوكا انما تصديق لم يزل هذا اكل
 هذا وبين الشيا بان المسافر اذا كان معه ثوبان احدهما نجس والاخر طاهر ولا تمير بينهما وليس معه ثوب خير مما فانه تحري ويصل في الذي يقع تحريه انما هو
 حقه فانه يترس هناك فيا اذا كان الثوب نجس والطاهر صفيين وفي الذكوة والتمية لم يجر واجيب بان وجه الفرق هو ان حكم الشيا اخذ من نجس
 لان الشيا لو كانت كلما نجس ان يصل في بعضها ثم لا يعيد صلوة لانه مضطر الى الصلوة فيها بخلاف ما نحن فيه من نعم يومئذ الرجل اذا لم يكن معه
 والثوب فان كان ثلثة ارباعا نجسا ورابعة طاهرة لم يضره ولا يصلح عرايا بالاجل فلما جازت صلوة فيه ويوجب متعين فلا يجوز التحري حاله الا ان شيا به
 اقول لا الشبهة شبي ولا يجوز ان يكون في الاول فلان تجوز التحري فيما اذا كان الثوب نجس والطاهر صفيين انما هو في حالة الاضطرار ان لا يكون معه ثوب
 غير ما كما هو جوهه وعدم تجوز فيما اذا كانت اتمية والتكثير بعضين انما هو في حالة الاختيار كما هو جواب في شرح اجماع الصغير ومعنى به ان يتركه ههنا بقوله وهذا اذا
 كانت احواله حاله الاختيار انا في حالة انه لا يمكن له انما هو جميع ذلك فلا يتوجب له المشالبة بالفرق بين المسائلين رايها انما هو خلاف الحكمي حاله الاختيار
 والا اضطرار قطعنا واما ما ذكره في لا يقتضي كون حكم الشيا اخذ من حكم غيره لان جواز الصلوة في بعض الشيا عند كون كلاما نجسة وعدم لزوم
 الشيا اذواك انما هو في حالة الاضطرار كما افصح عنه الجيب بقوله لانه مضطر الى الصلوة فيها وكون ما نحن فيه من الغم بخلاف ذلك انما هو في حالة
 الاختيار كما تمحقته فمن اين ثبت كون حكم الشيا يكون من حكم غيره باسطقا حتى يصلح ان يجعل مدار الفرق بين تلك المسائلين

آخر ما تيسر لنا من شرح المداية بتوفيق من الله تعالى وبدايته الفقه مع توزيع النواطر وشيت البال من
 تراكم المهوم وكثرة الببال وسميته بنت ساج الافكار في كشف الرؤوف والاسرار
 لا تشابه على ثلثة آلاف من التفرقات التي لم يستغنى اليها احد من الثقات وذلك
 بفضل استديوتيه من شيا وفله الحمد والمنة ولا الكبرياء ههنا
 آتاني الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا
 عذاب النار ربنا فاعف عنا وانا
 او كفر عنا سيئاتنا
 وتوفنا من الابرار

